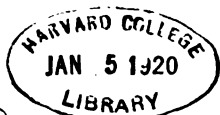
VOLUME III.

QUARTA EDIZIONE

OPERE FILOSOFICHE

DI

ROBERTO ARDIGÒ

PADOVA
DRAGHI ANGELO EDITORE
1908

VII.

LA MORALE

DEI

POSITIVISTI

AVVERTENZA

Questo lavoro fu pubblicato da prima nella Rivista Repubblicana *di Milano, per la quale fu fatto (con troppa fretta, come apparisce dalla forma aforistica ed incolta del dettato), cominciando dal suo numero 3 del 28 Aprile 1878. Poi, nell' anno seguente, dall' Editore Natale Battezzati pure di Milano, con una prefazione, nella quale era detto fra le altre cose:*

« Nel capitolo I ne è spiegato l' intento preciso; dal « quale proviene, che la trattazione si restringe alla parte « teoretica della scienza filosofica della morale; non pro« ducendo della parte pratica se non l' embrione. E che « vi espone la serie logica dei principj, sui quali si fon« dano le conclusioni dell' etica dei positivisti, senza ad« durre la dimostrazione scientifica particolareggiata dei « principj stessi. Riportandosi, per tale dimostrazione, alle « scienze naturali, ai trattati speciali noti dei positivisti, « ai miei libri precedenti, e anche a ciò che mi ripro« metto di pubblicare in avvenire ».

Il lavoro, esaurita la suddetta edizione Battezzati, fu introdotto nella prima edizione, del 1885, di questo terzo volume delle mie Opere Filosofiche, *che fu poi ristampato nel 1893, e nel 1901, e si ristampa ora per la quarta volta; in modo che qui questa* Morale dei Positivisti *si presenta nella sua EDIZIONE SESTA.*

E, a proposito di tale introduzione, era detto nella edizione medesima del 1885 quanto segue:

— *In questa ristampa ho modificato in più modi la edizione precedente. Ne ho staccato la parte ultima, che sarà riprodotta separatamente nel volume seguente col titolo di* Sociologia: *ho diviso il lavoro, così ridotto, in due libri; in un primo, cioè, della* teoria generale, *e in un secondo di* questioni speciali; *hò messo in testa a ciascun capitolo l' indicazione dell' argomento che vi è trattato, e ho fatto al testo le correzioni e le aggiunte che ho creduto più necessarie ed opportune.*

Nella Sociologia *sarà esposta la teoria della* Formazione naturale del fatto sociale *e conseguentemente del fatto etico della giustizia e della disposizione antiegoistica dell' uomo; che in questo lavoro della* Morale *presento in genere come si trovano già formati.*

Ciò importa che sia avvertito per la intelligenza retta di quello che vi è detto. Come importa anche sia ricordato, non essere le idee del libro quelle stesse dei lavori analoghi in voga, come può sembrare alla prima. Mi richiamo per ciò a quanto dissi alla pagina 58 (61, 63 nella 2ª edizione) del volume primo di queste Opere Filosofiche, *alla data della prima edizione del libro, alla circostanza che le sue idee fondamentali si trovano già indicate nella Parte Vª della mia* Psicologia come scienza positiva *pubblicata nel 1870 (v. p. 213 e segg. del Vol. I° di queste* Opere Filosofiche, *225 e segg. nella 2ª edizione) e soprattutto al confronto non superficiale ma attento delle idee medesime.*

Ciò vale massimamente per la idea fondamentale della disposizione detta comunemente altruistica *e da me, invece,* antiegoistica, *che io intendo e spiego ben diversamente da quelli che sono universalmente seguiti come maestri primi e come dittatori inappellabili in queste materie.*

LIBRO PRIMO

TEORIA GENERALE

INTRODUZIONE

1. — L' *ideale,* che si imponga assolutamente al volere dell' uomo, e ne domini le tendenze egoistiche; ecco l' *affermazione* della moralità. L' *egoismo,* che regoli le sue azioni; eccone la *negazione.*

In ciò si riassume la dottrina tradizionale, religiosa e filosofica, dei principj dell' etica. E la coscienza morale dei popoli civili. E il concetto più sublime dell' arte, nella rappresentazione estetica dell' azione e del sentimento umano.

E in ciò si arriva a riconoscere *un vero fondamentale* anche colla *filosofia positiva.*

2. — I teologi e i filosofi comunemente insegnano, che la suddetta affermazione della moralità è basata sui due principj ontologici, che seguono;

Primo. Dio. Esiste dio, intelligenza infinita, signore

assoluto dell' universo. Il suo pensiero, eternamente vero e giusto, è *legge* per tutte le cose; e quindi anche pel libero volere dell' uomo.

Secondo. Intelligenza. L' uomo, per la inteiligenza, facoltà trascendente della sua anima immortale, si distingue essenzialmente dal bruto. E, per essa, è in grado di leggere, nello stesso pensiero divino, la norma regolatrice delle proprie azioni. E di riconoscere in sè il *dovere* indeclinabile di osservarla.

E soggiungono. Siccome il positivismo filosofico è la negazione di questi due principj ontologici, così esso viene anche necessariamente ad essere la negazione della moralità, che ne dipende logicamente.

E tale loro illazione è poi anche corroborata dal fatto, che, *teoricamente,* i positivisti più noti pongono in genere una ragione delle azioni umane sempre più o meno egoistica.

E il ragionamento di questi teologi e filosofi va, sia che esplicitamente la dichiarino, o solo implicitamente la intendano, fino alla conclusione seguente:

Il positivista, che regoli i suoi atti e conduca la vita secondo i rigidi precetti della moralità, come fu definita sopra, è un bel matto; che ha la bizzarria di contraddire alle proprie convinzioni scientifiche, e pel solo gusto, veramente perverso, di danneggiarsi. E noi, quando si desse, che non dovessimo più credere in dio e nella trascendenza della ragione umana, saremmo più avveduti, e non esiteremmo, in omaggio alla logica, a regolarci inesorabilmente secondo il nostro interesse individuale; compiangendo di gran cuore la mania poetica di coloro, che

hanno la disgrazia di farsi caso del sogno ingannevole e pernicioso delle ingenue idealità.

3. — Dalla teoria passando alla *pratica* si verifica però, che fra i positivisti, che pongono teoricamente una ragione delle azioni umane più o meno egoistica, se ne trovano di quelli, che operano, non secondo l' egoismo, ma secondo la idealità antiegoistica.

E fra i metafisici, che pongono i suddetti principj ontologici, se ne trovano di quelli, che operano, non secondo la detta idealità, ma secondo l' egoismo. Sia con una prevaricazione diretta, sia con una osservanza della legge determinata dai moventi egoistici della speranza di un premio e del timore di un castigo in una vita futura.

Il che dimostra, che la moralità negli uomini è l'effetto di una causa, che può avere la sua efficacia anche indipendentemente da determinati principj teorici di dati individui, di date scuole, di date istituzioni.

4. — Dal punto di vista scientifico poi, nella questione dei principj teoretici dell' etica tra la metafisica tradizionale e la filosofia positiva, si possono stabilire i tre punti seguenti:

Primo. Dai dati della filosofia positiva si arriva al principio della idealità antiegoistica delle azioni umane; ossia all' affermazione della moralità.

Secondo. I dati di questa filosofia essendo *positivi*, l' affermazione, che ne consegue, riesce pur tale: in modo

che si può dire, che *il positivismo salva scientificamente la moralità*.

Terzo. Invece, essendo i dati della metafisica destituiti di valore scientifico, e quindi pur tale dovendo risultare la affermazione dedottane, anzichè essere solida, quanto all' etica, solo la posizione dei metafisici, come essi sostengono, e disperata quella dei positivisti, è vero il contrario. E l' etica scientifica resterebbe insostenibile, se non si potesse contare che sopra i filosofemi tradizionali della vecchia ontologia.

La dimostrazione, che faremo seguire, non potrà qui essere se non compendiatissima. E, si noti bene, ristretta al solo punto in discorso.

PARTE PRIMA

DELLA COGNIZIONE IN ORDINE AL VOLERE

CAPO I.

La causa prima nell' animale di un atto volontario qualunque è nell' impulsività propria del suo apparato cerebrale centripeto.

1. — Come tutte le altre scienze naturali, ciascuna per i fatti speciali che ne sono l' oggetto, così anche la fisiologia, per ciò che riguarda l' animale, ha riconosciuto, che una attività specifica qualunque non è mai una formazione dal nulla; ma è invece sempre la trasformazione di una forza, anche prima, in altro modo, esistente.

Nel caso particolare del lavoro cerebrale, relativo agli atti così detti volontarj, la forza, che vi si spiega, proviene da una doppia sorgente:

La prima. Il cibo digerito e l'aria respirata.

La seconda. Le impressioni, prodotte dagli oggetti sugli organi del senso.

Dalla prima, la materia stessa degli organi cerebrali, trasformabile nelle funzioni loro. Come a dire, il magazzino della forza in istato di latenza.

Dalla seconda, la eccitazione, onde si *determina* la *esplosione* della detta forza immagazzinata e la *direzione* della sua attività.

La cosa è analoga al fatto, per esempio, di una mina, che prima si riempie di polvere, e poi si fa scoppiare; poniamo, per mezzo di una scintilla elettrica.

E, ancor meglio, a quello di una locomotiva a vapore. La si fornisce d'acqua e carbone; che si accende, in modo da svilupparvi il vapore nella caldaia, alla tensione occorrente. Ed ecco la prima sorgente; la forza immagazzinata. E con ciò la locomotiva è pronta a muoversi, ma è ancor ferma. Delle leve convenientemente disposte, mosse dalla mano del macchinista (come l'organo del senso dall'oggetto, che vi fa la sua impressione), fanno entrare il vapore nei cilindri, nei quali scorrono gli stantuffi motori; e dalla parte voluta dallo stesso direttore della macchina. Ed ecco la seconda sorgente. La forza immagazzinata prorompe, e in una determinata direzione.

Della prima delle dette due sorgenti noi qui non dobbiamo occuparci; ma solo della seconda.

2. — È importantissimo, per lo scopo del presente ragionamento, che si ricordi una legge a tutti nota:

Che, cioè, come per l' immagazzinamento della forza, così per la sua dispensazione, *il fatto corrisponde al bisogno dell' animale.* Allo stesso modo che, nell' esempio della locomotiva a vapore, l' effetto della manovra delle leve, delle valvole e degli stantuffi corrisponde allo scopo, pel quale fu costruita. E, per bisogno dell' animale, intendiamo qui ciò che è richiesto dalla sua *naturale costituzione* (1).

E, conseguentemente, che al bisogno stesso corrispondono il congegno e la disposizione e il funzionamento dell' apparato, onde ha luogo il fatto anzidetto.

E che da ultimo, come sono diverse le *specie* degli animali, e quindi diverso il bisogno per ciascuna di esse, così si ha una *proporzionata diversità* anche per gli apparati e relativi funzionamenti in discorso.

3. — L' apparato cerebrale, per ciò che riguarda il nostro argomento, è doppio. Il centripeto e il centrifugo. E ne dà contezza la fisiologia del sistema nervoso. Riferendoci a questa, per noi qui basta accennarne l'indole particolare mediante esempi.

Il centripeto, in relazione cogli organi esterni ed in-

---

(1) La costituzione naturale dell' uomo, come di ogni altra cosa, si intende qui semplicemente come il fatto risultato nella sua formazione, e all' infuori di qualunque supposizione teleologica, secondo la teoria generale della *Formazione naturale* esposta specialmente nel libro della *Formazione naturale nel fatto del Sistema Solare*, e massimamente nella sua appendice *sul concetto positivo del caso* (vedi Volume II di questa raccolta).

terni del senso, per mezzo dei quali è eccitato, è analogo alle valvole del distributore della locomotiva a vapore, che sono in relazione colle leve, onde il macchinista le apre.

Il centrifugo, in relazione colle parti vive dipendenti da esso, e che ne sono mosse, è analogo allo stantuffo, che, una volta in azione, spinge, facendo girare le ruote, la stessa locomotiva.

4. — Perchè l' addotta analogia, delle valvole, del distributore e delle leve, onde quelle sono forzate ad aprirsi dall' esterno, coll' apparato centripeto cerebrale, non tragga in errore, non sarà inutile rilevare intanto alcune differenze fra l' una cosa e l' altra.

Prima differenza. L' organo del senso dell' animale non è unico, ma molteplice. Nei diversi animali diversificano gli organi del senso, e pel numero e per la specie, e per l' importanza. E, in generale, sono gli organi del senso negli animali, non in numero di cinque soli, come ordinariamente si crede, ma assai più. Perchè, tra le altre cose, anche i *visceri* stessi sono dei veri organi del senso, funzionanti per la stessa legge; e ciascuno con effetti specifici distinti, come ha luogo nei cinque esterni più noti.

Seconda differenza. E siccome i detti organi del senso possono funzionare, e separatamente, e a molti insieme, e con abbinamenti diversi; ed, essendo varj i sistemi di collegamento fra di essi, due combinazioni identiche possono tradursi in risultanti variate: così le forme determinative dell' azione negli animali, che vengono per tal modo

a comporsi, sono in generale indefinitamente molte. E in ragione della complessità notata.

Terza differenza. Le dette forme determinative, indefinitamente molte, massime negli animali superiori, si differenziano, come la figura esterna, da specie a specie, per un *carattere* particolare, corrispondente sempre al *tipo dell' organismo cerebrale* proprio di ognuna.

5. — Secondo le cose dette la determinazione o l'*impulso* a muoversi nelle parti vive dell' animale, dipendenti dall' apparato cerebrale centrifugo (presa la parola, impulso, nel senso di determinare, o di essere causa che nasca un movimento), proviene dallo stesso apparato centrifugo.

E questo, alla sua volta, ricève la determinazione o l' impulso ad agire dall' apparato centripeto.

La causa prima adunque, nell' animale, di un atto volontario qualunque, e per l' esistenza di esso atto, e per la sua direzione o forma, è nella *impulsività* propria del suo apparato cerebrale centripeto.

Capo II.

Considerato l' ordine della causalità per la serie delle entità psichiche, anzichè delle fisiche, al principio suddetto si può sostituire il seguente: La causa prima nell' animale di un atto volontario qualunque è nella impulsività propria della sensazione.

1. — *Insieme* all' attività *fisiologica,* fin qui solamente indicata, degli apparati cerebrali suddetti, consistente in una trasformazione materiale, per lavoro chimico, della sostanza degli apparati medesimi, ha luogo anche una attività, o una fenomenalità, *psichica.* E precisamente:

In corrispondenza colla attività dell' apparato ricevente l' eccitazione dagli organi del senso, il fenomeno detto ordinariamente della *sensazione;* e che io qui, solo allo scopo di determinarlo meglio, chiamerò, sensazione degli oggetti, o rappresentazione.

In corrispondenza colla attività dell' apparato producente il movimento nelle parti vive dipendenti dell' animale, il fenomeno detto ordinariamente, atto di volere o *volontà;* ma che dovrebbe invece essere chiamato, sentimento di volere.

Nella così detta sana filosofia, e nel modo volgare di concepire il fatto, si ritiene, che l' attività materiale di questo apparato cerebrale centrifugo, sia un effetto successivo della volontà, o di un atto di essa, operante an-

teriormente, altrove, al di fuori della sostanza cerebrale, ossia nell' *anima;* e che quindi in questa risieda la causa di quella attività materiale.

Il vero è invece il contrario. Non ha luogo il fenomeno psichico della volontà, se non esiste quello della attività materiale dell' organo relativo. Ed è perciò che dicemmo, essere più giustamente indicato il fenomeno stesso colla denominazione di sentimento di volere.

2. — Qui lasciamo in disparte la questione ontologica della ragione della concomitanza del fenomeno della azione fisiologica dell' apparato cerebrale ricevente col fenomeno psichico della sensazione, e della azione fisiologica dell' apparato cerebrale impellente col fenomeno psichico del sentimento di volere. Spetta tale questione ad un' altra disciplina filosofica; e la sua soluzione non è necessaria alla validità del ragionamento, che dobbiamo qui fare.

Basta per questo la certezza del fatto, che l' azione fisiologica è accompagnata dal fenomeno psichico, e che, avendosi questo, si ha anche quello infallibilmente.

Posto ciò, torna lo stesso rappresentare l' ordine di causalità, sia per la serie delle entità (o fenomenalità) psichiche, sia per quella delle materiali.

I due fenomeni psichici adunque, della Sensazione rappresentativa e della Volontà, staranno fra di loro, come l' attività fisiologica dell' apparato cerebrale centripeto a quella del centrifugo. E quindi si potranno applicare a quelli i rapporti trovati fra questi. E dire:

La causa prima nell' animale di un atto volontario qualunque, e per l' esistenza di esso atto, e per la sua direzione o forma, è nella *impulsività propria della sensazione.*

Capo III.

La sensazione come rappresentazione e affetto. La filosofia positiva dell' arte. Il positivo e il negativo nell' affetto. Il carattere speciale dell' azione umana è determinato dalla mentalità, che la informa.

1. — Si noti però, che, la sensazione o il sentimento, noi qui non li prendiamo nel senso astratto dei metafisici. Ma in un senso concreto. Vale a dire, non come un lato unico o un riguardo o un elemento speciale di quel complesso, in cui consiste la realtà del fatto psichico. Ma come il fatto stesso tutto quanto. Tutta la sua realtà in blocco.

Come si sa, anche i fisici, una volta, onde spiegare un fatto materiale, ricorrevano alle differenti influenze di un olimpo intero di virtù, di forze, di fluidi taumaturghi, che mettessero nella cosa, uno per uno, la propria parte di efficienza. In modo che il fenomeno stesso dovesse essere considerato, quale una mistura di effetti tra loro essenzialmente diversi. E ciò accadeva quando la fisica non era ancora una scienza, o lo era solo imperfettamente.

I metafisici sono, ancora adesso, pel fenomeno della coscienza, in questa illusione: cioè, del concorso distinto di un esercito di facoltà (oltre un centinaio ne enumera il Rosmini), ordinate gerarchicamente in un certo numero di squadre, ponenti nel pensiero ognuna il prodotto speciale della propria attività; sicchè il dato cogitativo abbia ad essere il semplice accozzamento o la pura simultaneità delle entità *disparate,* depositatevi da ciascheduna facoltà per proprio conto.

Proprio come il sogno del poeta, che si diletta di farci assistere al dramma celeste, da esso immaginato, della produzione di un fiore, incominciando dal concilio delle tre divinità, che in amoroso accordo si associano nell' opera di dargli l' essere: mettendovi poi, l'una l'eleganza delle forme, l' altra la vaghezza dei colori, la terza la fragranza dei profumi.

Pel metafisico quindi, come pel poeta nel fiore le dette tre cose, altro è nella sensazione la rappresentatività direttiva dell'azione, altro la *voluttà* impellente. Anzi, nella stessa rappresentatività, secondo lui, è di nuovo implicata una doppia entità. Quella della mera forma, quale pura possibilità mentale, e quella della esistenza reale della forma medesima.

E quanto alla voluttà, non solo è questa pel metafisico un *quid sui generis* proveniente dalla sorgente *ad hoc* della facoltà *affettiva,* diversa essenzialmente da quella che dà la forma, ma è poi la stessa facoltà affettiva una *legione* di facoltà, operanti da sè, una per una, quasi fossero altrettante persone.

2. — La scienza naturale, già da un pezzo, ha capito ciò che dice il Padre Secchi, parlando (nel suo libro della *Unità delle forze fisiche*) delle combinazioni chimiche degli atomi; che cioè « il fornirli di forze astratte è cer-
« tamente la cosa più comoda, ma in più luoghi (del detto
« libro) abbiamo veduto la complicazione che porta un
« tale sistema e l' infinito numero di forze che bisogna
« ammettere. Per dir poco è quasi mestieri applicare a
« questi atomi una certa intelligenza per arrivare a sapere
« se debbono agire o no, e qualche cosa che li avvisi
« che sta presente il soggetto su cui esercitare l' azione ». E che quindi, come dice ancora lo stesso, la teoria veramente scientifica è solamente quella « che risulta *diret-
« tamente dai fatti* ed è indipendente dalla teoria delle
« forze che li determinano ».

Anche la filosofia positiva applica ora lo stesso metodo scientifico al fenomeno psichico. Esso lascia in disparte la vecchia teoria delle facoltà. Si ferma al fatto. E, la sua spiegazione, la cerca in quegli altri fatti, che coesistono con esso e lo precedono, e lo seguono, e gli somigliano.

Quindi non esiste pel positivista una facoltà della rappresentazione, incaricata esclusivamente di apprestare alla coscienza la secca immagine della cosa (che poi non è niente affatto una immagine); nè una facoltà dell' affetto, produttrice di quello stato piacevole o penoso, che vada a congiungersi ai freddi tratti dell' immagine, infiltrandoli dell' affetto medesimo.

Esiste solamente il fenomeno psichico dato: che nello stesso tempo e per la stessa causa produttrice, è inscin-

dibilmente, tanto una rappresentazione quanto una voluttà. E ciò è prendere le sensazione in un senso concreto. E la sensazione è così presa, quando se ne afferma l'impulsività rispetto al volere.

3. — E con ciò quanta luce nel fatto stesso; e quanti inconvenienti ed assurdi cansati! E fra gli altri:

Primo. Di dover supporre, per lo stesso ordine psicologico degli stati affettivi, una intera coorte di facoltà disposte in tre gruppi diversi corrispondenti ai tre generi, distinti essenzialmente l' uno dall' altro, del *vero,* colla sua virtù caratteristica dell' evidenza, del *bello,* col suo fascino particolare della leggiadria, del *buono,* con quel fuoco *sui generis* della voluttà edonistica.

Secondo. Di dover ritenere le suddette tre entità, del vero, del bello, del buono, come assolutamente diverse tra loro; e, nello stesso tempo, che ciascheduna sia poi sempre lo stesso identico *quid* in tutti i fatti, per quanto disformi, nei quali la si considera esistente.

Terzo. E ogni *quid* identico, non uno, ma due; e due contradditorj; vero e falso, bello e brutto, piacere e dolore. Ossia in genere, bene e male.

Quarto. Di stabilire l' essenza della moralità, e quindi la mancanza in essa dell' egoismo, in quello precisamente che è affermato costituirlo.

4. — Si credeva una volta che esistessero esternamente e nei corpi i colori, i suoni, gli odori, i sapori, e via discorrendo. E che, per conseguenza, gli organi dei sensi corrispondenti non facessero altro, che impadronirsi

di tali entità bell' e fatte, e trasmetterle, come le prendevano, alla coscienza.

Si sa invece adesso, che le entità medesime cominciano ad esistere solamente dietro l' attività degli organi sensibili, e in forza della struttura speciale di ognuno, e come una elaborazione ed una trasformazione di un diverso ad essi comunicato. Tanto, che il diverso comunicato a due sensi può essere identico, e aversene due entità differenti. Come nel caso delle vibrazioni eteree, corrispondenti a una delle estremità dello spettro solare, che, cadendo sulla pelle, danno luogo alla sensazione termica e, cadendo sulla retina dell' occhio, danno luogo alla sensazione luminosa.

E lo stesso è della sensazione, anche come sentimento, o affetto, o voluttà che dir si voglia.

Anche come tali le sensazioni sono prodotti, che dipendono dall' esercizio e dalla struttura degli apparati senzienti. Per cui, se uno di questi non può agire senza che ne sorga l' effetto loro proprio, cioè la sensazione, nemmeno la sensazione può esserci, senza che essa sia nello stesso tempo un sentimento, un affetto, una voluttà. Chi pensa, che qui si saldino insieme, venendo da fonti diverse, la rappresentazione e la voluttà, e che la rappresentazione debba aspettare il sopravvenire della voluttà per essere efficace a dare il suo impulso al volere, è come se pensasse, che al movimento debba unirsi la forza motrice per muovere; e alla elettricità la forza elettrica per elettrizzare; e al calore la forza termica per riscaldare.

Ciò posto, quanti gli apparati sensibili (e non solo i

centripeti ma anche i centrifughi) e le forme di rappresentazione oggettive e soggettive corrispondenti (e gli apparati sensibili sono moltissimi, come avvertimmo sopra), altrettante le forme affettive: e in ragione e per effetto della specialità di struttura propria di ciaschedun senso. Come, per esempio, i colori dei corpi tanti quanti i corpi: e in ragione e per effetto della struttura particolare di ognuno.

Anzi diversificate ancora indefinitamente le forme stesse affettive (come pure le rappresentative corrispondenti) per le associazioni indefinitamente variabili di più sensazioni singole in una sola complessa. Come le proprietà chimiche delle sostanze nelle variate loro combinazioni.

E quindi, non la disformità assoluta tra ordine e ordine affettivo; per esempio, tra bello e voluttuoso. Ma semplice gradazione insensibile. Come le affinità nella scala chimica. Come i suoni di una corda, che si vada accorciando, intanto che la si fa suonare, a poco a poco.

E nemmeno identità assoluta fra le sensazioni dello stesso ordine; fra quelle, per esempio, che si chiamano belle: come se fossero condite coll'ingrediente medesimo, al modo di più vivande, nelle quali sia stato messo un poco dello stesso zucchero (ed a ciò si riduce la metafisica volgare del bello). Differenza di organo e di sensazione, differenza di bello. Come in chimica, differenza di sostanza, differenza di proprietà.

5. — E per tal modo si spiega e si fa chiara eziandio la produzione, per un tipo unico ed identico d'affetto, delle sue due forme opposte del piacere e del dolore.

Non due contrarj irreducibili e pugnanti fra loro, come, nell' ordine morale, il *bene ed il male;* e, nel fisico, l' *attrazione e la repulsione,* quali si intendono volgarmente. Ma semplicemente delle quantità diverse (e per addizione di differenze infinitesime) di una entità medesima, atta ad aumentare e a diminuire molto estesamente la sua intensità d' azione.

Poichè anche al fenomeno affettivo è da applicarsi il principio di Newton, che « come nell' algebra, dove « vengono meno e finiscono le quantità affermative, ivi « incominciano le negative, così nelle cose meccaniche, « dove finisce l' attrazione, ivi deve succedere la forza di « ripulsione ».

E così, come nella dinamica fisica si hanno gli effetti variati, e per le differenti specialità di forze, e per le differenti intensità loro, onde l' azione è ora positiva, ora negativa; allo stesso modo, nella dinamica morale, si ha la varietà degli atti, e per le differenti qualità degli stati affettivi, che si potrebbero per ciò anche chiamare stati dinamici, e per la differente gradazione inversa della intensità, positiva nel piacere, negativa nel dolore.

6. — Se, nella scala delle affinità chimiche, prendessimo da una estremità la sostanza più elettro-negativa di tutte (fluoro), e dall' altra quella più elettro-positiva (potassio), avremmo in esse due opposti; e due tipi, pei due generi astratti, delle sostanze elettro-negative, e delle elettro-positive. Due generi, che, essendo opposti, sono, come tali, irreducibilmente diversi l' uno dall' altro.

Ma nel concreto la cosa non è veramente come nel-

l' astratto. Le suddette due sostanze, trovandosi all'estremità di una scala medesima, per essa, si attengono l'una all' altra; e quindi sono, non due contrarj assoluti, ma solamente due gradi massimi di divergenza da un punto di mezzo comune, che ii riunisce insieme.

E le altre sostanze componenti la scala, e riferibili ai detti due tipi, non si distinguono assolutamente negli accennati due generi. Nessuna vi è al tutto simile ad uno di essi e al tutto dissimile dall' altro. Ma perdente dell' uno nella ragione onde va acquistando dell' altro. E quindi poi, se si considerasse astrattamente, nella metà attinente a un estremo, l' ordine o la famiglia delle sostanze elettro-positive e, nell' altra, l' ordine o la famiglia delle sostanze elettro-negative, si troverebbe nel caso concreto, che, in ciascuno dei due ordini, nessuna delle sostanze costituenti è o elettro-positiva o elettro-negativa allo stesso modo, ma bensì in grado diverso.

Ora, venendo al caso nostro, ciò si verifica anche pei diversi stati affettivi; i quali, anch' essi, si distribuiscono in una scala analoga alla chimica delle affinità. Una scala degli stati affettivi, nella quale, dal più grossolanamente e brutalmente voluttuoso, si va al più schiettamente e umanamente ingenuo. Il primo, la soddisfazione ignobile prodotta dalla più bassa delle funzioni fisiologiche: il secondo, quella sublime della evidenza nella funzione più elevata dell' apprensione astratta.

Anche qui la scala è continua; e riescono per essa attinenti gli estremi più lontani della evidenza più pura e del piacere più rozzo; e quindi non irreducibile l' uno all' altro; e non identiche fra loro le evidenze, e nem-

meno le voluttà; ma, partendo dall' alto di quelle, negli stati affettivi seguenti e digradanti si va sempre più perdendo della ingenuità dell' estremo superiore, e acquistando della brutalità dell' opposto. E viceversa partendo dal basso.

Nel mezzo di questa scala degli stati affettivi si trovano gli stati estetici, o della bellezza. La quale perciò è l' anello di congiunzione tra l' evidenza o il vero di una parte, e la voluttà o il buono o piacevole dell' altra.

E così queste, dell' evidenza, della bellezza e della voluttà, non sono tre entità affatto e *toto coelo* disformi l' una dall' altra, e appartenenti, secondo l' opinione comunissima, a tre regioni metafisiche diverse (1).

E l' evidenza, non una sola, ma molte specie di evidenze diverse. E così la voluttà e la bellezza.

Anche la bellezza; non una sola, ma molte forme di bellezze diverse. Nella quale ultima sentenza si ha il concetto fondamentale della *filosofia positiva dell' arte,* della quale mi duole di non potere qui se non recare questo cenno.

E si aggiunga, che, potendosi, secondo l' avvertenza già fatta, associare in guise indefinitamente variate le sensazioni elementari, come dalla combinazione dei colori semplici si ha una serie di tinte composte tutte differenti, così dalla associazione dell' evidente, del bello e del vo-

---

(1) Altre forme affettive si danno, che si attengono a queste tre principali o tramezzano fra di loro o ne sono delle risultanti variate. Come quella del *ridicolo* o del *pietoso*. E di quest' ultima specialmente parleremo a suo luogo più a lungo.

luttuoso, devono sorgere delle forme affettive complesse senza fine svariate.

7. — La triplice gradazione suddetta degli stati affettivi corrisponde al triplice ordine degli apparati, che danno luogo ad una attività psichica, e la funzione organica dei quali si rivela perciò in uno stato della coscienza.

E lo sviluppo, nelle diverse specie degli animali, degli stati affettivi stessi è in proporzione collo sviluppo di tali apparati.

In generale si può dire:

Che gli stati affettivi dell' infimo ordine, o della voluttà brutale, corrispondono agli apparati della vita individuale o vegetativa e della propagazione della specie. E si potrebbero chiamare *affetti della funzione vegetativa*.

Che gli stati affettivi dell' ordine di mezzo, o della bellezza, corrispondono agli apparati della sensazione esterna, e si proporzionano, quanto alla esteticità loro, colla *esteriorità* stessa. E si potrebbero anche chiamare *affetti della sensazione oggettiva*.

Che, da ultimo, gli stati affettivi dell' ordine superiore, o della evidenza, corrispondono agli apparati della rappresentazione oggettiva astratta. E si potrebbero anche chiamare, *affetti della operazione mentale*.

8. — La vita dell' animale, quantunque siano immensamente molti gli elementi che concorrono a formarla, è però sempre una totalità unica. Una totalità che è la *ri-*

sultante delle attività speciali di tutti quanti gli apparati, onde consta.

E per ciò il grado di nobiltà della vita di un dato animale dipende da quello delle attività che vi concorrono, e della proporzione di esse. Una lega metallica, in cui entri dell' oro, è più nobile di un' altra, che non ne contenga. Di due leghe metalliche contenenti dell' oro, più nobile è quella, che ne ha una dose maggiore.

Egli è con questo criterio che i zoologi dispongono la scala delle animalità, mettendovi l' umana al capo supremo.

Con ciò si accorda quello che fu riconosciuto anche dalla filosofia tradizionale; nobilitarsi nell' uomo anche la cieca passione e la vile concupiscenza, se si subordina ad una idealità, che la illustri colla purezza del suo fulgore.

Ed è questa la stessa legge universale del processo progressivo della natura. Ad una inferiorità si sovrappone, dominandola senza distruggerla, una superiorità; e ne vien fuori una entità di ordine più elevato. Così l'animale, nel quale la vita domina le forze vegetative della pianta e fisiche della materia inorganica, in sè compendiate, supera in pregio e l' una e l' altra.

Il fatto notevolissimo della *turpitudine* dell' uomo vizioso non contraddice al principio, ma lo conferma. Una alterazione in un polo di una calamita induce un equilibrio nuovo nella totalità di essa. E così, nello stato morale dell' uomo, le alterazioni nelle proporzioni delle attività costituenti. Pel principio sopra ricordato di Newton,

colla gradazione di tali alterazioni si va da un estremo *positivo* ad un estremo *negativo*.

9. — Queste vedute del positivismo spiegano quindi, in modo affatto piano:

Primo. Come, anche considerando nell' azione umana il giuoco degli affetti che la motivano e le danno il proprio carattere, non ne resti nè esclusa, nè corrotta, la nobiltà speciale della razionalità oggettiva e pura. Nell' azione umana il carattere risultante è quello dell' affetto più nobile che la informa; quello cioè della mentalità o della evidenza. E non guasta, che questa sia, essa pure, un affetto. L' affetto, come vedemmo, non è un *quid* diverso dalla rappresentazione direttiva. Non è quindi una *forza cieca,* che faccia pressione sul volere, con un peso proprio, accidentale, non determinato dalla ragione, e magari sproporzionato alle esigenze di questa; sicchè, quanto a sè, dia all'azione il carattere di una mera fatalità. E non è nemmeno la *compiacenza isolata dell' individuo*, che, quanto a sè, dia all' azione il carattere dell' egoismo, sostituendolo a quello della giustizia impersonale del vero pensato. L' affetto e la rappresentazione sono la medesima realtà; e non due, che si contrastino spingendo il volere in senso contrario. La medesima realtà; cioè un vero vivo d' affetto. L' affetto è tanto vero ed oggettivo quanto la rappresentazione; nè più nè meno, poichè tanto l' uno quanto l' altro sono un effetto soggettivo dell' ambiente causante; e gli corrispondono infallibilmente, come la natura corrisponde alla natura.

Secondo. Come resti poi sempre l' azione umana ele-

vata al di sopra di quella di tutti gli altri animali, e rivestita di una sua dignitá caratteristica. L' azione umana non è confondibile con quella dei bruti, come non lo sono gli organismi.

Terzo. E come in pari tempo fra gli animali tutti quanti non ci sia salto assoluto; ma gradazione continua di analogia, e fisica e psicologica.

La teoria metafisica tradizionale invece è qui piena di contraddizione; e tale, a tutto rigore, da rendere, anche per questo lato, impossibile la moralità vera dell' azione umana.

10. — Dicono.

Nell' umanità non può essere la moralità, se alla cognizione intellettuale non soccorra una eccitazione affettiva, sufficiente all' uopo. Quella cioè della *speranza* di un premio, e del *timore* di un castigo, in un' altra vita e per l' eternità.

Ora, secondo loro, essendo l' eccitazione affettiva un *quid* distinto, anzi essenzialmente diverso, dalla cognizione, e precisamente una forza in sè cieca, che conferisce all' atto il carattere della irrazionalità, e una soddisfazione tutta soggettiva, che conferisce all' atto il carattere dell' egoismo, l' affermazione della necessità della suddetta sanzione, e della sua coefficienza nel fatto morale, ne corrompe e ne esclude il carattere distintivo: l' idealità schietta, e scevra di egoismo.

Molto più che, siffatta dottrina della sanzione oltremondana, essi non si limitano a indurla dalla semplice osservazione storica dei costumi degli uomini: ma la dedu-

cono, proprio come un corollario logico, dalla stessa loro teoria, dirò così ontologica, dell' atto umano. Secondo la quale tale atto avrebbe tre coefficienti distinti e disparati: cioè, la facoltà del volere, l' intellezione regolatrice, e l'affetto movente, per sè (come dicemmo che l' intendono essi) negativo della moralità, e tuttavia implicato nel-l' atto del volere, come la realtà in ciò che non è più una semplice possibilità.

11. — E della contraddizione si sono accorti un poco gli stessi moralisti della scuola in discorso.

Alcuni, come gli ascetici più rigorosi, spinsero il concetto della eliminazione dell' affettività o del concupiscibile dell' atto morale fino a guardarlo pur anco dalle più virginali dilettazioni estetiche. Mostrando in ciò anche di essersi accorti, che la scala degli stati affettivi arriva più in su della laida voluttà vegetativa.

Altri, per aver pure l' effettività dell' atto, anche malgrado e senza la concupiscenza immoralizzante, ricorsero all' aiuto disperato di un così detto *appetito intellettuale*. Presentendo in questo l' estremità superiore della nostra scala degli affetti. Nel campo della teologia vi collima la distinzione della *carità* in perfetta e imperfetta.

Ma anche con ciò si dettero ancora la zappa sui piedi e non si poterono salvare.

Se l' appetito razionale basta, allora ha ragione il positivista, che asserisce la possibilità della morale anche senza i dogmi, più o meno razionalizzati, del paradiso e dell' inferno; e avete torto voi, che la negate.

E resta poi sempre tuttavia, che l' affetto, in quanto

altro dalla rappresentazione intellettuale, sia per sè irrazionale ed egoistico; e quindi negativo essenzialmente di una moralità, che si definisca, la razionalità scevra dall' egoismo.

Capo IV.

La persistenza delle sensazioni. I persistenti come Rappresentazione. Importanza oggettiva di questa. Infinita, eternà, universale, trascendente. Analoga importanza dell' atto morale derivatone.

1. — È dunque da ammettersi la impulsività, quanto al volere, della sensazione, come abbiamo conchiuso alla fine del Capo terzo: ma, della sensazione nel senso concreto, esposto nel Capo precedente.

Ora parleremo della *importanza oggettiva* di tale sensazione, in generale: per dedurne, in generale, l' importanza oggettiva dell' atto morale che ne è determinato.

Gli *intellettualisti* negano addirittura, che la sensazione possa essere un coefficiente diretto dell' atto morale. Per la ragione, che la sensazione, per loro, è l' opposto dell' idealità pura, richiesta per la moralità.

Della idealità, che, secondo le loro teorie, sarebbe data, non dalla facoltà *senso,* che l' uomo avrebbe in comune coi bruti, e che sarebbe atta soltanto a produrre la sensazione, ma dalla facoltà *intelletto,* posseduta esclusivamente dall' uomo, e caratteristica della sua natura sopraeminente, e che affermano diversa *toto coelo* ed altra

dalla prima. In modo che i prodotti d' entrambi siano assolutamente inconvertibili l' uno nell' altro.

Questa pregiudiziale è distrutta dalle dimostrazioni scientifiche della *psicologia positiva*, che ho accennato nel mio libro con questo titolo, e spero di potere quandochesia presentare in modo compiuto in un altro lavoro sull' argomento.

La psicologia positiva dimostra la falsità della teoria delle due facoltà essenzialmente distinte, del senso e dell' intelletto; e come l' idealità pura sia, nel fondo, niente altro che la stessa sensazione. Distinguendosene solamente, come il complesso e il derivato si distingue dall' elementare e primitivo.

E, per ciò, ci rimettiamo alle spiegazioni di detta scienza; che qui non possiamo riprodurre. Solo ci potrà occorrere di alludervi nel Capo seguente.

Qui invece dovremo occuparci di un'altra questione. Di una questione, nella quale gli intellettualisti hanno per sè, e contro il positivismo, l' appoggio, e della apparenza volgare, e dei loro stessi più grandi avversarj, i vecchi *materialisti*.

2. — Gli intellettualisti e i materialisti si accordano nel concepire la sensazione, come qualchecosa di intrinsecamente *soggettivo*: cioè, puramente psicologico e *relativo* alla individualità, singola e staccata da tutto il resto, di una data coscienza.

E quindi, nel ritenere, che l' atto morale, del quale la sensazione fosse il coefficiente diretto ed unico, sia un

atto non intrinsecamente *oggettivo;* destituito cioè di un vero valore ontologico od *assoluto.*

3. — Riconosciamo la legittimità della conseguenza del loro ragionamento. Neghiamo la verità delle loro premesse.

Perchè, dicono essi, che la sensazione è soggettiva? Non per altro, se non perchè la considerano, quale la dà l' apparenza volgare, siccome un fatto *accidentale* dell' *individuo.*

L' individuo? Lo pensano un punto dello spazio immenso, esistente in sè e da sè, e al di fuori e senza tutti gli altri punti, che lo costituiscono: e non un fatto integrale dell' esistenza universale o assoluta, come termine a cui essa arriva, e principio da cui comincia; ma divulso da essa. E quindi, di fronte all' essere universalmente preso, quasi una frazione infinitesimale in paragone di una quantità infinitamente grande. Ossia il finito e il relativo davanti all' infinito e all' assoluto.

E, la erroneità di questo concetto dell' individuo, la dimostrai nel libro già citato della *Formazione naturale nel fatto del sistema solare.*

Il fatto accidentale? Lo pensano un momento della vita dell' individuo staccato, e non attinente a tutti gli altri momenti della vita medesima. Come a dire, un momento individuo, isolato quindi in mezzo a un tutto anch' esso individuo ossia isolato.

Per cui il fatto accidentale dell' individuo, ossia la sensazione, quale la intendono i filosofi in discorso, verrebbe ad essere la negazione dell' assoluto raddoppiata-

mente. A quel modo che la frazione della frazione è due volte la negazione dell' intero.

Il continuo, se non col di fuori, almeno nella interiorità dell' individuo, gli intellettualisti lo ammettono; ma non per via della sensazione. Lo ammettono, e quanto alla sostanza per via della indivisibilità dell' anima, e quanto alla serie dei suoi atti per via della immanenza della intellettualità.

I materialisti, negando e l' anima e l' intelligibile, e restando solo colla materia e colla sensazione, *intese nel modo vecchio e volgare della metafisica tradizionale,* distruggono la continuità, non solo al di fuori, ma anche al di dentro dell' individuo. E non solo quanto alla sostanza, onde sussiste, cioè alla materia, per loro essenzialmente molteplice, ma anche quanto alla serie degli atti coscienti, cioè delle sensazioni, per loro essenzialmente accidentali.

Ed è della erroneità di tale concetto della sensazione, e quindi della falsità della illazione trattane, che dobbiamo ora parlare.

4. — Pei filosofi suddetti, come si disse, il fenomeno della sensazione è una accidentalità del momento.

Senza importanza durevole, nè verso il passato, nè verso l' avvenire. Nè verso il di dentro, nè verso il di fuori.

Essa non è qualche cosa, che corrisponda ad una *effettiva costituzione persistente* dell' essere cosciente.

Per loro la sensazione, nella coscienza, è quale l' immagine passeggera di un augello, che si specchi in uno

stagno, volando sopra di esso. Arriva sopra l' augello, ed ecco l' immagine sua nell' acqua; l' augello passa via, ed ecco l' immagine scomparsa.

5. — No. Perchè si produca la sensazione è necessario, che abbia luogo una modificazione nella sostanza dell' organo, onde si sente: stante che la sensazione è precisamente la conseguenza della modificazione stessa, e le si proporziona perfettissimamente.

E la detta modificazione, una volta avveratasi, resta poi, tanto o quanto, anche in seguito; come resta l' organo, che non è più quello che era innanzi alla modificazione stessa. Resta, e come organo, e come funzione di sentire.

Come la macchina, nella quale sia stata introdotta una disposizione o una forma nuova di alcuna delle sue parti.

Come il seme, che, se una volta, per l' influenza degli agenti esterni, ha incominciato la sua trasformazione di sviluppo vegetativo, ha perduto per sempre, irremissibilmente, la sua verginità di seme intatto.

6. — Il qual fatto, se deve succedere in qualche misura in qualunque animale, succede poi nella misura più forte ed evidente nell' uomo.

Anche sotto questo rapporto la specie umana sta a capo della scala delle specie animali. Sotto il rapporto, cioè, della persistenza del dato della coscienza.

Ed è, tale maggiore persistenza, una delle ragioni del fenomeno naturale di una più estesa gradazione pro-

gressiva di formazioni psichiche derivate, offrentesi nella coscienza umana.

Sotto il rapporto in discorso la serie degli animali somiglia a quella di una serie di sostanze, che vada dalle più molli alle più dure; queste, ricevuta una impronta, la ritengono più durevolmente delle prime.

L'impronta della sensazione, per chiamarla così, viene ad essere, come la forza appropriatasi dai corpi. La loro costituzione fisica e chimica non è altro, che tale forza fissatasi in essi sotto la forma di detta costituzione, e per ciò divenutavi, come si dice, *latente*. La sensazione è la forza, che, trasformatasi, dopo la comunicazione dall' esterno, in latente, divenne la costituzione stabile della coscienza.

7. — E l' impronta poi si differenzia nelle specie degli animali, come le specie stesse.

Vale a dire, che una impressione sensibile identica, ricevuta nell' organismo di due specie di animali, stante l' attitudine non identica dello stesso nell' una e nell' altra, si trasforma in due sensazioni, che si distinguono tra loro per un carattere specifico.

Se ciò non può essere dimostrato, caso per caso, nel confronto degli stessi organi più minuti e reconditi funzionanti, e delle stesse sensazioni elementari o primitive, che sfuggono ancora alla osservazione diretta, apparisce però evidentemente dalla intera struttura materiale degli animali, e dalla manifestazione totale della loro complessione psichica.

Queste due totalità, che, come tutti sanno, sono di-

sformi da specie a specie, sono il riflesso in grande degli elementi, onde risultano. Come le forme di un grosso cristallo corrispondono a quelle dei cristalli microscopici, dei quali è formato.

8. — La dimostrazione diretta del principio indicato, della persistenza del dato della coscienza, è compito della psicologia positiva. Essa la trae da una serie di fatti psicologici svariati e certissimi, onde acquista un valore al tutto scientifico.

E la confermano le osservazioni e le induzioni, sia della scienza naturale in genere, sia in ispecie della fisiologia. Mai una forza non si palesa attiva in un corpo qualunque senza produrvi un atteggiamento particolare delle parti componenti, più o meno persistente. L' esercizio degli organi degli animali ne determina lo sviluppo; e nella direzione dell' esercizio stesso. La persistenza poi del risultato è tale, che è precisamente da esso che dipendono, e la persistenza della specie, e il progresso indefinito nella serie delle modificazioni, che dà luogo alla derivazione delle specie più elevate dalle più basse.

9. — Per la persistenza della sensazione, si ha la continuità nella vita cosciente dell' individuo, senza la intellettualità immanente dei metafisici.

Per la correlazione dell'individuo coll'ambiente, onde la sua esistenza, la sua vita, la sua eccitazione ad agire, si ha la continuità dell' individuo col resto delle cose.

La continuità, per tale concatenazione esistente fra l'atto singolo e momentaneo della sensazione e la realtà obiettiva universale immanente, fa, che la sensazione stessa possa essere una *rappresentazione* per l'individuo, in cui si forma, delle cose di fuori.

E non altrimenti.

Perchè la sensazione, in se stessa, è altro affatto dalle cose, che diedero l'eccitazione a farla nascere; e, per conseguenza, non è punto l'immagine loro. Onde non può rappresentarle, se non in quanto la si concepisca avere con esse un rapporto di effetto, e farlo in una maniera al tutto relativa, salva cioè la differenza assoluta di essere tra l'oggetto causante e il fenomeno soggettivo effettuato. E questo concepimento è impossibile senza quello delle continuità suindicate.

E questa è la ragione, per cui il sensismo dei materialisti è essenzialmente scettico. E gli altri metafisici, per ovviare allo scetticismo, debbono ricorrere (e ancora inutilmente) allo spediente immaginario del dato intellettuale. E per tutti loro poi è sempre illogica la rappresentatività data alla sensazione: ed è logica solo pei positivisti.

10. — Posto così, che la sensazione è una rappresentazione, dovremo dire, per le cose esposte innanzi, che la rappresentazione (e con questo nome ormai designeremo ciò che prima chiamavamo, sensazione) è la forma caratteristica, nella quale si è trasformata nell'animale cosciente, e vi si è *fissata* e vi *funziona,* la forza indistinta dell'ambiente, che vi si è trasfusa, e vi è divenuta

latente, siccome la sua costituzione intima e specifica.

Ossia, la rappresentazione è la forza specifica dell'animale cosciente, come tale; al modo che l'affinità, per esempio, è la forza specifica dell'atomo chimico, come tale.

11. — Gli intellettualisti dicono, che la rappresentazione determinativa e direttiva dell'atto morale, per renderlo tale veramente, ossia per conferirgli un valore oggettivo od assoluto, deve avere i quattro caratteri seguenti. Di essere, cioè, *infinita, eterna, universale, trascendente.*

Ed hanno ragione. E ne conviene anche il positivismo.

La scoperta dei caratteri suddetti è dovuta a Platone, che per ciò fu chiamato divino dagli antichi. I positivisti riconoscono la legittimità di questo titolo d'onore, e glielo riconfermano.

Platone si è apposto nel rilevare quei caratteri della rappresentazione, o dell'idea, come egli l'ha chiamata. Errò solo nel projettare in un cielo soprannaturale quella sua realtà, che, come vedemmo, sta invece nella natura, e precisamente nella coscienza individuale; e non altrove. E vi sta proprio co' suoi caratteri ideali.

La dimostrazione del nostro asserto è data dalla psicologia positiva (quantunque ancora troppo imperfettamente rappresentata, anche nelle pubblicazioni relative più distinte).

Qui basterà un semplice cenno.

12. — Trascendente. Perchè la rappresentazione si pone nella coscienza con ragione e forza *infinitamente* superiore e discosta.

Essendo che ogni fatto, e quindi anche questo della rappresentazione (del quale vedemmo la *continuità* e coll' interno e coll' esterno dell' individuo), è, come ho chiarito nel libro più volte citato della *Formazione naturale,* il punto in cui si tagliano le due linee del tempo e dello spazio (cioè dell' essere e del succedere), e queste due linee sono infinite, così il punto suddetto, ossia il fatto, o la rappresentazione, è una necessità, e per rispetto ad una causa e per rispetto ad una legge, di valore infinito.

13. — Universale. Se un uomo qualunque è un uomo, e lo è per gli organi, onde è costituito, e per le funzioni che per essi si compiono, ognuno di tali organi e di tali funzionamenti, in qualunque uomo, sarà quello *umano.* Sarà cioè, nell' umanità, universale.

Lo stesso ragionamento vale per la coscienza dell' uomo, della quale l' elemento di formazione è la rappresentazione, ottenuto nel fatto della sensazione. E vale, sì per la rappresentazione, come forma, per dire così, statica dl essere, e sì per la medesima, come tenore, per dire così, dinamico di agire.

Dico, che lo stesso ragionamento vale anche per la coscienza dell' uomo, perchè non si può dare un uomo, nel quale la coscienza non sia di uomo.

Anzi la universalità della rappresentazione, pel positivista, è più che quella intesa dal platonismo per l'idea.

Mentre, l' idea, il platonismo la incarcera nell'ambito ristretto della specie umana e il positivismo la estende, si può dire infinitamente, anche al di fuori di esso; cioè, ne pone la somiglianza e l' analogia nelle specie digradanti dell' animalità, insieme alla somiglianza e alla analogia degli organismi.

La disparità di quantità e di forma di un genere di rappresentazione da uomo ad uomo non toglie la universalità suddetta. Come la disparità nello sviluppo e nella configurazione di un dato organo da uomo ad uomo non fa, che l' organo non appartenga alla specie medesima. Mai due foglie della stessa quercia, di tutte le quercie esistenti, di quelle che sono state e saranno, non si troveranno identiche. Malgrado questo restano però ancora tutte delle foglie di quercia.

Pur che la divergenza oscilli, non discostandosene troppo, sulla *media* comune della mole e della configurazione della foglia di quercia. E ciò sarà sempre finchè la quercia sia la quercia.

Così un dato genere di rappresentazione umana. Non mai due identiche, nemmeno nello stesso uomo; come neanche due battute di polso. Vicine però sempre alla media comune, finchè l' uomo resti un uomo.

Ciò infine deve pure ammettere anche l'intellettualista, che, l' idea, nell' individuo, la differenzia dall' uno all' altro per la diversità di forza e di estensione dell'intuito di ciascheduno e di ogni suo momento. Quando poi egli fantastica dell' archetipo assoluto, unico, sempre il medesimo, dell' idea, non fa altro, che personificare in dio, il concetto astratto della media problematica di tutte

quante le intuizioni umane. Meglio, dovendo parlare di archetipo, si appone il positivista, che rimane sul sodo della realtà, dicendo, che questo archetipo, o questa media assoluta, esiste veramente nella forza e nella disposizione, presa insieme, dell' essere naturale infinito, dal cui seno emergono le forme particolari.

14. — Infinita, eterna.

Infinita, perchè una *specie*. Eterna, perchè una *legge*.

L' argomento è immenso. E richiederebbe un volume per essere svolto convenientemente. Ed io mi auguro di potere una qualche volta pubblicare almeno una parte delle cose, che potrei dirne, per far vedere quante verità e curiose e grandi, anche su questo punto, è già in grado di offrire la filosofia positiva, in cambio delle sublimità sforzate e rancide dei sogni metafisici.

Per ora mi limiterò a far osservare, che questi due caratteri della rappresentazione, chi vuole, può dedurli da sè dai precedenti.

E che, su questo punto, falsa è la dottrina, e dei sensisti e degli intellettualisti.

Il sensismo considera la specie e la legge, come collezioni accidentali ed arbitrarie delle rappresentazioni, per sè essenzialmente individuali; di cose, la prima; di fatti, la seconda.

L' intellettualismo, della specie e della legge, ha un concetto più giusto. Ma le crede inasseguibili colla sola sensazione singola.

La psicologia positiva dimostra (ed è giovata in ciò mirabilmente dalla linguistica, ed anche dall' analogia di

tutte le altre *formazioni naturali,* anche puramente fisiche), che la specie e la legge, nella coscienza dell' uomo, precedono l' individuo e il fatto singolo. E che altrimenti sarebbe impossibile la dinamica mentale, che procede per via delle associazioni di coesistenza, di successione, di somiglianza. Come sarebbe impossibile la dinamica, pogniamo, chimica, senza le specie delle sostanze che si combinano, e senza le leggi della combinazione realizzate nel fatto delle loro attività reali. Nelle quali associazioni cogitative notevolissima è poi quella di somiglianza; dipendente da ciò, che una specie, che esiste e che funziona in un dato modo, ossia consiste in un dato ritmo, è la ragione della compenetrazione delle rappresentazioni simili: precisamente come la proporzione colla struttura intima di un corpo è la ragione del fissarvisi la forza esterna comunicata, e del trasformarvisi in forza di quel corpo, rinforzando e modificando anche quella che vi era prima, e volgendola a poco a poco alla graduale e lenta trasformazione della specie, che è la legge dell' esistenza; nel piccolo, come nel grande.

E dimostra, che una rappresentazione anche unica, anche di un sol momento, è già, interamente, una specie e una legge: e per la ragione stessa, per la quale il principio medesimo è vero, ed è riconosciuto tale, in ogni altra scienza positiva.

Nel cadavere l' anatomista scopre un organo nuovo. Ecco, egli dice, *una specie;* e tutti sono d' accordo. E così il paleontologo, che trova in un banco geologico inesplorato un animale fossile, unico della specie. Egli non ha trovato l' individuo, ma la specie. Perchè non

potrà dire lo stesso il psicologo della rappresentazione elementare singola, della quale arrivi a rintracciare le forme negli strati della coscienza?

Il fisiologo si avvede di una funzione ancora non conosciuta di un viscere. Ecco, egli dice, *una legge* della vita. E così, se il fisico osserva il fatto singolo avverantesi in un suo esperimento. Perchè non potrà dire lo stesso il psicologo della rappresentazione singola, della quale arrivi a rilevare l'ufficio nel lavoro del pensiero?

CAPO V.

Le idee, in ultima analisi, sono le stesse sensazioni. Quindi le idee sono impulsive del volere.

1. — L'impulso a volere, da una sensazione.

La sensazione impulsiva, concreta; ossia anche una emozione, o un affetto.

La sensazione concreta, una rappresentazione.

La rappresentazione, persistente.

Ecco il cammino fatto fin qui. Ora un altro passo. Cioè: le rappresentazioni persistenti, il materiale per la formazione più elevata, che è l'*idea*.

2. — Le rappresentazioni elementari, durando a lungo la vita, si accumulano nella coscienza; persistendovi, dopo formate, in un numero immensamente grande.

I sensi nell'uomo, come osservammo sopra, sono mol-

tissimi. E ognuno di essi è, non un senso solo, ma migliaia e migliaia di organi elementari sensibili.

Tutti i sensi sono poi attivi, più o meno, ad ogni istante della vita. E ogni sensazione distinta è la successione non distinta di migliaia e migliaia di atti elementari di sensazione.

Ne viene, che il numero delle sensazioni elementari, cadente e più o meno persistente nella coscienza di un uomo in un lungo periodo di anni, è quello sterminato che risulta dalla moltiplicazione delle migliaia di migliaia di organi elementari, per le migliaia di migliaia di atti elementari per le migliaia di migliaia di sensazioni di ogni giorno.

E siccome le sensazioni, o le rappresentazioni, sono l'alimento, fornito dal mondo esterno, della vita psichica, così non si esagererebbe paragonando il loro numero, nella coscienza di un uomo adulto, al numero degli atomi di carbonio e delle altre sostanze assimilabili assorbiti dalle foglie e dalle radici di una grande pianta nella lunga durata della sua vegetazione.

L'unità grande, la natura, da per tutto, e così anche nella pianta, e nella coscienza pure (che è natura anche essa), la compone, ammassando i minimi.

3. — Le rappresentazioni nella coscienza non si affastellano inorganicamente, ritenendovi ciascuna distintamente la propria individualità, come i grani di miglio versati in un sacco. Ma vi si compongono insieme nell'organismo proprio della vita psichica del soggetto cosciente.

Questo loro collegamento si chiama propriamente *associazione* semplice quando, nell' organismo risultante, i componenti rimangono distinti. E io lo chiamo poi *specificazione,* quando i varj componenti si fondono, rimanendovi indistinti, in una totalità diversa da ciascuno di essi; ossia in una *specie* psichica nuova.

Questa, della specificazione, è una delle leggi fondamentali del pensiero. E, date le condizioni dovute, che qui non possiamo enumerare, si verìfica sempre; come nella chimica la combinazione delle sostanze, che hanno affinità tra di loro.

Si verifica sempre; e, non solo quanto al rapporto di rappresentazione, ma anche quanto a quello emozionale.

E in modo, che la specie risultante si proporziona *matematicamente* alla qualità, al numero, alla dose degli ingredienti di formazione. Matematicamente, come nelle specie chimiche, e in tutte le altre della natura. Nella quale è la matematica infine lo schema astratto di tutte le leggi.

4. — Il principio di Newton, dell' entità positiva che diventa negativa per la stessa ragione della quantità algebrica, e che sopra dicemmo doversi applicare al dato psichico iniziale (semplice solo relativamente, come l' atomo del chimico), vale anche per le formazioni mentali complesse della specificazione e della associazione.

Sicchè anche queste, pei tre generi sopra avvertiti, della evidenza, della bellezza, della voluttà, si presenteranno, come positive, o *Bene,* nelle tre forme, di vero,

bello e piacere, e come negative, o *Male,* nelle tre opposte, di falso, brutto e dolore.

5. — La legge della specificazione spiega l' origine e la natura delle *idee* propriamente dette.

Esse sono le formazioni psichiche del pensiero umano dell' ordine più elevato. Le sensazioni ne sono il materiale greggio. E la disformità delle idee da queste dipende unicamente dalla ripetuta elaborazione specificatrice, onde sortirono. La eccellenza immensamente maggiore dell' essere loro non rende impossibile tale origine umilissima, come la nobiltà più elevata delle proprietà delle sostanze organiche non impedisce, che siano un puro risultato delle affinità possedute dalle inorganiche.

Dall' essere poi le idee, nel fondo, le stesse sensazioni, si intende, come si riscontri in esse la rappresentatività e la impulsività sul volere, proprie delle sensazioni immediate; quantunque colla forma e direzione loro speciale, che spiegheremo meglio in seguito.

CAPO VI.

Le formazioni psichiche umane sono di molti ordini, che ne formano uno solo assai complesso, il cui ritmo è determinato dalla specialità delle formazioni superiori, dipendenti per la loro produzione dalla convivenza sociale.

1. — Astrattamente parlando, le forme derivabili per la legge della specificazione da sensazioni, anche poche e rudimentali, sono infinite. Come le sostanze chimiche complesse, pogniamo quelle a base di carbonio, derivabili *a priori*, per le varie disposizioni possibili degli atomi polivalenti, nel simbolo che ne rappresenta un radicale.

Nel fatto reale però le specie dei concetti sono un numero limitato: come le sostanze chimiche nella natura.

E il numero delle specie dei concetti è limitato dal numero delle specie degli animali. Come quella delle sostanze chimiche organiche dal numero delle specie degli esseri organizzati.

La specie dell' animale, pei concetti che è atta a produrre, come la specie del corpo organizzato per le sostanze chimiche organiche, è l' *ambiente*, ossia la condizione generale della loro formazione. E le formazioni stesse, per conseguenza, sia pel numero, sia per una qua-

lità comune caratteristica, si proporzioneranno alla specie, ossia all' ambiente, a cui appartengono.

Come se si dicesse, che in un corpo celeste, poniamo nel Sole, in Giove, nella Terra, nella Luna, le formazioni naturali di ogni genere sono determinate dall' ambiente dinamico proprio di ciascheduno: che le rende possibili o no; e, potendo farle nascere, le fa nascere in una data maniera.

2. — In ciascheduna specie di animali quindi, e come è dimostrato nella scienza nuova della Psicologia comparata:

Primo. Sono diverse le sensazioni elementari: come diversi gli organi dei sensi. Per specie, per numero, per grandezza.

Secondo. Sono diverse le formazioni psichiche derivate, secondo la natura e la disposizione degli apparati nervosi centrali, pei quali ha luogo la fissazione, la coordinazione, e la elaborazione delle sensazioni elementari.

Terzo. La serie delle stesse formazioni superiori è più o meno estesa, secondo la capacità e la massa degli stessi organi centrali; o del cervello, parlando dei vertebrati.

E anche sotto questo ultimo rapporto si può formare una scala di tutti gli animali. E al sommo di essa va collocato l' uomo.

Massimamente per l' attitudine speciale al fenomeno dell' attenzione. Attitudine taumaturga, per la quale il pensiero umano è dotato di una *autonomia*, che lo distingue fra tutti gli altri, lo sottrae alla immediata effi-

cienza delle cose, gli rende possibile la costruzione dei sistemi cogitativi della scienza e degli ordinamenti pratici, crea le specialità individuali svariatissime dell' arte e del costume, e la forza sublime del carattere. Attitudine possibile nell' uomo per lo sviluppo superiore del suo cervello, nel quale si ha, per così dire, un organo nuovo sovrapposto all' inferiore comune; a quel modo che il cervello stesso è nei vertebrati una sovrapposizione al sistema nervoso vegetativo, onde lo sviluppo e l' autonomia psichica loro, dovuta a tale sovrapposizione, è tanto superiore a quella degli invertebrati.

3. — Così la *psiche* di un animale è quella della specie dell' animale stesso. 'E della psiche tante sono le specie quante quelle degli animali. E la formazione d'ognuna, tanto naturale e necessaria quanto la formazione degli organi, poniamo della nutrizione, e le loro funzioni. E, in ogni specie, secondo il *bisogno* di essa. Tanto, che il supporre l' esistenza di una specie di animali senza la psiche relativa, è come supporla senza le particolarità relative della loro struttura materiale.

4. — Quanto all' ambiente formativo dell' idea, nella specie umana si avvera in un modo caratteristico questo fatto: che l' ambiente ristretto di una coscienza sola vi è subordinato ad un ambiente più vasto. Ad un ambiente interindividuale, per esprimermi così. A quello, cioè, della coscienza della umanità tutta quanta.

Un concetto nato in un individuo, per le diverse maniere di comunicazione morale esistenti fra uomo e uomo,

e massimamente per la *parola* (formazione naturale corrispondente al fatto in discorso, e quindi al *bisogno* di esso, come una formazione organica qualunque corrisponde al bisogno dell'animale in cui si trova), passa da coscienza a coscienza. Come il seme di una pianta, il nascimento della cui specie è dovuto al suolo e al clima di un dato continente, e che, portato in un altro, possa germogliarvi e acclimatarvisi.

E passa lo stesso concetto anche dalle generazioni passate alle successive. Per la predisposizione organica ereditata nella nascita, per la educazione, le usanze, le istituzioni, le lingue, le arti, i monumenti, i libri. Anche se per gran tempo dimenticato e per ciò inattivo; come delle idee pregne di avvenire, espresse in un libro per molti anni non conosciuto, e quindi rimaste per molta età infeconde: alla guisa di quei grani di frumento, che, tratti dai sepolcri delle mummie, furono fatti germogliare dei secoli dopo la loro maturazione.

5. — E da questo fatto deriva un'altra dote particolare della idea umana, notata anche dal platonismo, ma spiegabile scientificamente solo dal positivismo; quella della sua *impersonalità*.

6. — Il principio dell'ambiente rende ragione delle differenze dei prodotti psichici, da individuo a individuo, da famiglia a famiglia. da popolo a popolo.

E, delle forme psichiche speciali delle diverse età di un uomo: e di quelle dell'umanità intera. Le quali età si corrispondono, come i periodi brevi dello svolgimento

di un feto umano corrispondono ai periodi lunghissimi dello svolgimento delle specie dei vertebrati.

L' ambiente sociale è per un uomo singolo, come l' ambiente del nostro pianeta per una pianta che vegeti sopra di esso. Nella pianta si riflettono, in generale, le condizioni dell' ambiente universale e, in particolare, quelle delle sue modificazioni nei diversi siti, e nei diversi tempi. E la naturalità assoluta delle forme, sia particolari sia generali, della pianta, dipende dalla naturalità dello stesso suo ambiente terrestre, che è un fenomeno necessariamente derivato dalle cause cosmiche che lo produssero.

L' ambiente sociale è anch' esso una naturalità, collegata per la serie infinita degli effetti, all' essere universale. Con ciò anche la psiche di un uomo singolo, e di una società data, è *naturale* in modo assoluto. Ed è con questo concetto che deve essere integrata la dottrina della scuola storica della formazione delle legislazioni, perchè sia in tutto vera, e non una ripetizione in larga scala dell' errore del materialismo, notato nei Capi precedenti, di concepirla come una mera accidentalità.

7. — Quanto alle differenze accennate, due leggi importantissime devono essere ricordate per lo scopo della nostra trattazione. Una, che riguarda le differenze tra individuo e individuo, tra società e società; e un'altra, che riguarda le differenze fra le epoche successive della storia.

La prima di queste due leggi è quella dei gradi di sviluppo della specie psichica per l' epoca storica me-

desima, per la stessa società, nei varj individui che la compongono.

In questi individui il grado di sviluppo, anche considerata una direzione identica, non è lo stesso. Ma va da un minimo ad un massimo. Il minimo, dei cretini, è ristretto a pochi individui; e così il massimo dei genj. In tutti gli altri si hanno dei gradi, pur disuguali, di mezzo.

E in ciò si adempie una legge naturale comune a tutte le cose; quella della *utilizzazione* della forza. Non si dà mai, che una forza, applicata a un genere di cose, ne sia ritenuta ed utilizzata interamente. Di uno stesso genere di cose, i diversi individui ne ritengono e ne utilizzano in diversa misura. Come del cibo più persone; delle quali altre crescono in grande misura, altre in piccola. Tale utilizzazione dipendendo dalle disposizioni di ciascheduna, si trova sempre, che sono le peggiori in pochi; e in pochi le migliori; e nei più, in misura però ancora disuguale, medie (1).

(1) Il meglio è sempre pochissimo in confronto del meno buono analogo: e ciò è indubitabile perchè è dato dalla osservazione del fatto. Il fatto medesimo poi è la verificazione di una legge universalissima della esistenza, in cui la formazione naturale del più ha la sua spiegazione nel meno dal quale emerge; cioè, il quale superiore vi proviene dal quale inferiore, e il quale in genere dal puro quanto; cioè, la psiche, dall'entità biologica; questa, dalla chimica; e la chimica, dalla fisica; e la fisica, infine, dalla matematica. E la detta spiegazione si fonda precisamente in ciò che, corrispondendo una entità superiore sola a molte entità inferiori determinanti, rimane così la equivalenza della prima colle seconde. Applicando le cose dette ai gradi delle formazioni psichiche umane, si ha la verificazione detta sopra e il principio onde si dimostra la falsità scientifica del sociá-

8. — La seconda legge è quella del *progresso storico*.

Ogni specificazione psichica, e quindi anche ogni idea sorta, o importata, in una coscienza, è un organo nuovo del suo meccanismo, onde esso è atto a produrne, per la stessa legge della specificazione, delle altre di ordine superiore.

Ne viene, che, al fatto umano della eredità delle idee, spiegato sopra, pel lavoro delle età successive, non ricominciato da capo, ma portato sui frutti delle precedenti, consegue uno svolgimento, in forme sempre nuove e più elevate, della stessa specie della psiche umana.

È la stessa legge darwiniana della formazione progressiva delle specie naturali fisiche delle piante e degli animali, applicata alle morali; per le quali poi è irrefragabilmente constatata dalla storia.

In modo, che si può dire, essere, questo della psiche umana, il campo nel quale ormai più manifestamente si è concentrata, fermandosi quasi nel resto qui attorno a noi, la virtù trasformatrice delle energie naturali.

E questo fatto storico è nello stesso tempo una nuova smentita positiva della dottrina metafisica vecchia, dell' idea, che resti sempre la medesima in sè, e si presenti quindi sempre la medesima all' intelletto umano in ogni tempo. L' immutabilità dell' idea è come l' immutabilità della specie. La scienza positiva e la storia, dimo-

---

lismo livellatore, che contrasta alla legge naturale delle formazioni superiori ristrette dalle inferiori più vaste, e distrugge la ragione del progresso civile e umano. Come dimostrerò a lungo in altra occasione.

strando la falsità della seconda, dimostrano in pari tempo la falsità della prima. C' è, sì, una immutabilità nella idea: come c' è nella specie. Ma questa immutabilità non è che quella della natura, che resta sempre la medesima e nell' una e nell' altra.

E così è anche smentita la pluralità assoluta delle categorie mentali. Il fondamento teorico delle quali è lo stesso che quello della pluralità assoluta delle specie degli animali, delle piante, e di tutte le altre cose. Le scienze naturali moderne hanno disfatto quel fondamento ingannevole per le entità fisiche; la psicologia positiva, per le morali.

E dicemmo già per qual via.

9. — La psiche umana così progredita non è però costituita unicamente delle sole formazioni sue più elevate.

Anche sotto questo rapporto esiste una analogia perfetta tra essa psiche e il resto della natura. Le specie vegetali più avanzate sono quelle delle piante dicotiledoni. E tuttavia la vegetazione attuale produce ancora contemporaneamente anche delle specie anteriori, fino alle più antiche, ed alle primitive; cioè di monocotiledoni e di acotiledoni; quantunque assai ridotte dalla estensione e dal vigore delle epoche passate, più propizie al loro sviluppo. E così dicasi delle specie animali e minerali. E anche dei corpi celesti; onde l' universo è un tutto, in cui stanno insieme, in una unità compatta, il vecchio, testimonio del principio, e il nuovo, testimonio della evoluzione progressiva.

Se consideriamo l' umanità presente tutta quanta, vi

troviamo proiettata, nelle schiatte e nei popoli attuali diversi, la serie storica delle gradazioni successive della civiltà; i selvaggi, i barbari, le civiltà nascenti, le mature.

Lo stesso, se consideriamo, in un popolo solo, le varie classi degli individui, che lo compongono.

E lo stesso ancora, nella singola coscienza di un singolo individuo. Tutte le gradazioni di forme psichiche, dalle inferiori alle più elevate, vi si accozzano insieme.

Anzi la psiche umana riassume pur anco le minori di tutte le altre specie degli animali, come il suo organismo fisico gli organismi loro.

E ciò non impedisce che non sia una coscienza sola, cioè un organismo mentale ed affettivo unico. Non lo impedisce: anzi è la condizione del suo essere e della sua attività produttrice: giusta la legge universale del divenire, che esposi nel mio libro più volte citato della *Formazione naturale.*

10. — Ho detto, un organismo unico. Ma non allo stesso modo in tutti gli individui.

In ogni coscienza si attengono sempre fra di loro, più o meno, direttamente o indirettamente le formazioni sue, e semplici e complesse.

Ma la coordinazione logica assoluta di tutte quante non c'è mai: e differentissimi sono i gradi della relativa. E quella, che c'è, è sempre ondeggiante, come la vita psichica stessa (1).

---

(1) Vedi su ciò quanto è detto nello scritto col titolo « *Relatività della logica umana* » ristampato in questo stesso volume.

Maggiore è la coordinazione logica degli elementi della coscienza nell' uomo di genio, nel quale l' idea si scolpisce viva, e si agita potente: e per la forza dell'attenzione si attira sempre più attorno, nell' ordine dovuto, i concetti relativi, e disfa, anche riformandoli, i contrarj. Minore nel mediocre; nel volgo vivono inavvertite le contraddizioni le più flagranti. Come, per dirne una fra mille, la credenza simultanea nel destino e nel libero arbitrio.

L' uomo reale quindi, e l' uomo storico, non è come l' astratto e l' ideale della scienza e dell' arte. Nella realtà, in un uomo solo vivono, per dir così, molti uomini diversi in una volta. Come, nei sedimenti sovrapposti di un' isola, le formazioni geologiche di varie età. Nessun uomo ha il privilegio di essere libero affatto da stonature o mostruosità psichiche; come non lo è mai del tutto dalle fisiche. Perciò un eroe della storia, il Machiavelli per esempio, e quale ha saputo presentarlo il Villari, non è come un eroe di un dramma, che si costruisce con uno stampo fatto apposta, e colla regolarità delle forme geometriche.

11. — Riassumiamo ora le cose dette, dal punto di vista della impulsività delle rappresentazioni, in quanto danno una *impulsività complessiva.*

Le rappresentazioni singole di un individuo sono più o meno strettamente, e nei modi più variati, tra loro coordinate; e le inferiori subordinatamente alle superiori. E il tutto individuale, così formato, è coordinato e subor-

dinato alla sua volta alla serie delle totalità sociali, come queste, infine, lo sono alla natura universa.

Il ritmo impulsivo quindi di una coscienza sola nasce, oscilla, si trasforma, per una forza, che viene dalla natura, e mediante la società. Come il ritmo delle pulsazioni cardiache, sintesi dei riflessi molteplici delle funzioni svariate di tutto l'organismo, dalla costituzione dell'individuo; e per essa, da quella della specie; e, in fine, dalla natura, in seno alla quale origina e si mantiene. E l'analogia ci serve a spiegarci meglio.

Un pulsometro scrivente, applicato ad un' arteria di un uomo in una data ora, mi dà una linea ondeggiante continua, che mi rappresenta l' attività ritmica del suo cuore. Quella linea, che pare semplice, è la risultante di un numero grandissimo di curve, che vi si compongono in una sola: come le vibrazioni della lamina telefonica, assommante in un ritmo solo i molti e diversi delle armoniche concorrenti della parola umana. L' andamento generale della linea pulsometrica, apparentemente semplice, e pur tanto complessa, è il medesimo, anche se il pulsometro si applichi allo stesso individuo, in altre ore, in altra sua età; anzi pure se si applichi, in circostanze diverse, a qualunque altro uomo. Vale a dire, è sempre l' andamento o il ritmo cardiaco della *specie umana*. Ci sono però anche delle differenze in questa somiglianza comune, tra gli uomini di schiatte differenti, tra quelli dello stesso paese, e della stessa famiglia, e, nello stesso individuo, nelle differenti età, nelle differenti ore del giorno. E le differenze dipendono dal comporvisi diversamente, nei varj individui, nei varj momenti, i moti con-

correnti a produrre il ritmo. E disformi sono i moti concorrenti, perchè molteplici e disparati gli organismi, onde procedono, per la riflessione delle attività loro nella funzione cardiaca. Disformi, e incostanti, e quanto alla proporzione e quanto alla intensità. E in dipendenza poi anche dalle schiatte, dall' ambiente fisico; perfino da tutte quelle cause di ogni momento che si manifestano nell' igrometro, nel barometro, nel termometro, nel voltametro.

Lo stesso dicasi del ritmo della impulsività complessiva della intelligenza umana.

La statistica morale (come è dato argomentare dai saggi ancora molto imperfetti che se ne hanno) fa per l' intelligenza ciò che il pulsometro pel cuore: deducendo dagli atti volontarj le impulsioni rappresentative che li determinano e presentandole in una linea ondeggiante, ritmica, colle concorrenti, colle somiglianze e colle dissomiglianze notate in quella del cuore.

Il ritmo psichico è la risultante stabile del numero infinito dei diversi persistenti psichici, individuali e sociali. I quali persistenti dipendono da persistenze materiali, dipendenti poi in ultimo dalle cause universali costanti e ritmiche della natura.

Le persistenze materiali, nell' individuo, sono lo sviluppo e la morfologia cerebrale e degli organi dipendenti. Nella società, tutti quanti i prodotti esterni e comuni dell' operosità umana. L' uomo è richiamato ad una idea e quindi ad un atto, non solo dall' eretismo di una cellula del suo cervello, ma anche da quanto tocca, ode, vede, al di fuori. Per ciò la casa, la città, il paese, colle

infinite cose che presentano e che l'uomo vi ha fatto, lo traggono continuamente, e con una costanza e un ordine d'insieme sorprendente. Questi persistenti artificiali della società corrispondono ad altrettante idee che le appartengono; e sono un numero immenso; ma non è minore l'immensità in quello, che la natura ha creato, nelle masse, nelle cellule, nelle molecole della sostanza nervosa.

CAPO VII.

Perchè nell' animale al fenomeno puramente fisico e fisiologico si aggiunga il fenomeno psichico. E perchè questo si presenti come piacere e dolore; ossia il problema del bene e del male.

1. — Si presentano ora quattro problemi da sciogliere.

Primo. Perchè nell' animale, al fenomeno puramente fisico e fisiologico, si aggiunga il fenomeno psichico.

Secondo. E perchè questo si presenti, come piacere e dolore: ossia il problema del bene e del male.

Terzo. Come nell' animale, e in ogni sua specie, la costituzione della psiche corrisponda al suo bisogno.

Quarto. Come la costituzione della psiche umana corrisponda al bisogno particolare della specie umana.

I due primi di questi problemi saranno l'argomento

di questo Capo. Gli altri saranno studiati nelle due parti che seguono di questo primo libro.

2. — Il perchè dei primi due problemi è questo semplicissimo; *il bisogno dell' animale* (1).

Il fenomeno psichico? Si dà nell' animale, perchè è un bisogno dell' essere suo, come animale.

Il piacere e il dolore? Si danno per la stessa ragione.

Dato nella natura l' organismo animale, con ciò è data la ragione del fenomeno della respirazione, che è necessario allo stesso organismo. Del pari, dato l'animale e l' uomo è data anche la necessità della psiche, e del piacere e del dolore, perchè questi sono necessarj alla sua esistenza; e così è dato anche il loro perchè.

Ed è un perchè affatto scientifico. Un perchè assolutamente risolutivo del problema.

Alla domanda: perchè le leggi della gravitazione nel sistema solare? la scienza risponde: pel bisogno del sistema solare. Esso non potrebbe esistere, come tale, senza quelle leggi. E la domanda rimane così esaurita interamente.

Lo stesso, se si domandasse: perchè le leggi dell'affinità chimica fra gli elementi materiali delle sostanze? Perchè le leggi proprie dei vegetali?

La risposta è, come dissi, assolutamente risolutiva, per la ragione, che la formazione naturale, qualunque

---

(1) Ricordo qui di nuovo l' avvertenza portata dalla nota al Capo I. n. 2.

essa sia, materiale o psichica, è dipendente necessariamente dalle forze, che la producono: e queste dalle altre, onde sono; e le altre, dalle altre, senza fine. Tanto, che la scienza positiva ha ottenuto il suo scopo diretto quando di un fatto dato ha rilevato la causa immediata. Perchè così ha stabilito la necessità d'entrambi; dell'effetto della causa, e della causa dell' effetto.

La scienza positiva, e nella natura fisica e nella morale. E l'idea, che le entità psicologiche, massime nell' uomo, provengano unicamente da un capriccio, più o meno savio, di una divinità che potesse donarle, o non donarle, come il volgo crede, e anche tanti sapienti, anticamente e anche adesso, è una idea che è la negazione pura e semplice della scienza.

L' entità psichica non è un *capriccio arbitrario* di una qualche divinità, perchè è indispensabile all'esistenza dell' animale; e *il quale* e *il quanto* dell' entità stessa corrispondono perfettamente al quale e al quanto della medesima esistenza (1).

3. – Fermandoci ora in particolare al primo problema, dimostriamo ciò che asserimmo; che cioè il fenomeno psichico si dà nell' animale perchè è un bisogno dell' essere suo.

Ne è un bisogno, occorrendogli per la locomozione e per tutti gli altri atti volontarj ad essa relativi. Sicchè gli è tanto necessario quanto la stessa locomozione.

---

(1) Di ciò è trattato direttamente nella Appendice già citata sul CASO. E anche nello scritto sull'INCONOSCIBILE di H. SPENCER, pubblicato nello stesso volume precedente di questa raccolta.

A produrre e a mantenere nell' essere suo il minerale basta l' affinità chimica insieme agli agenti fisici, come il calore e la elettricità, che arrivano sopra i corpi, senza che questi vadano a cercarli. Gli spostamenti meccanici da loro subiti, pei movimenti diversi degli elementi, bastano allo scopo di presentarli dove occorre per gli effetti a cui servono.

Parlando poi del vegetale, si richiede anche la varietà degli organi, allo sviluppo, alla riproduzione, e alla difesa : e la quantità grandissima e la diffusibilità sorprendente dei semi e del polline, per opera esterna degli agenti materiali che lo circondano. Non occorre però che la pianta stessa si muova. Nel terreno, nell' acqua, nell' aria del posto toccatogli, l' acqua, l' acido carbonico, gli altri minerali occorrenti, la luce, vengono essi a trovarlo e a imbeverlo di se stessi.

Non così l' animale. Il suo sostentamento non è da per tutto, come l' acido carbonico nell'aria; ma in qualche sito soltanto, e anche lontano; e non sempre nello stesso luogo. È necessario quindi, che l' animale vada a cercarlo, e quindi sia fornito della proprietà della locomozione. E questa, in relazione al mezzo nel quale deve muoversi, e alle distanze a cui deve portarsi. Ciò è tanto vero che la locomozione propriamente detta manca appunto per quegli animali che hanno il cibo sempre attorno a sè, come certi parassiti, e i zoofiti. E la locomozione occorre nell' animale anche per la difesa e per la riproduzione. E in genere per tutti i bisogni dell'esistenza propria di ogni sua specie.

Ora la locomozione richiede l' aiuto dei sensi. Dei

sensi esterni e degli interni: e del volere; e della dipendenza di questo da entrambi. Al che si riduce essenzialmente, come vedemmo, tutta quanta la psiche.

E in ciascun animale dovranno variare il numero e le qualità dei sensi, e le combinazioni dei prodotti loro, come la locomozione stessa. Ossia si dovranno avere le specie psichiche, come le specie della locomozione.

È evidente la necessità affermata dei sensi esterni per la locomozione. La posizione del cibo, del pericolo, della cosa, che occorre ed è lontana, e la direzione del movimento alla sua volta; l'accertarsi di esserne in possesso; e che serva al bisogno; non possono dirlo che i sensi esterni.

Evidente anche la necessità del volere. Le funzioni puramente vegetative non ne dipendono, per la semplice ragione che non sono *accidentali*, e si devono compiere con un ritmo costante. Onde, e hanno dipendenze da centri speciali, e non sono necessariamente collegati al cervello, che è l'organo di coordinazione dell' individuo coll' ambiente esterno. Gli atti locomotorj sono relativi ai *casi intermittenti e fortuiti* delle sensazioni esterne. Bisognava quindi un centro apposta, che stesse di mezzo fra gli organi dei sensi, e gli apparati locomotorj.

Evidente da ultimo anche la necessità dei sensi interni. I bisogni dell' animale in relazione a quelli, pei quali servono i sensi esterni, non sono continuati, come quelli della respirazione e della circolazione del sangue. Ma intermittenti. Al volere quindi occorrevano pel suo funzionamento anche i sensi interni, pogniamo, della fame, della sete, del sonno, e via discorrendo, che lo eccitas-

sero e lo regolassero nella opportunità, data dal senso esterno, secondo il bisogno, da essi segnalato.

4. — A misura che si ascende nella scala zoologica, e soprattutto negli animali forniti di un cervello propriamente detto, il centro nervoso, che comanda i movimenti volontarj, non è isolato, sì che comunichi direttamente cogli apparati impulsori sensitivi periferici e dei visceri senza organi intermedj.

Esiste questo organo intermedio; complicatissimo. Di una complicazione che è in ragione della superiorità dell' animale.

E questo organo intermedio è, come a dire, il serbatoio durevole delle impressioni fugaci degli oggetti esterni e degli stati interni dell' animale.

Per esso l' azione del mondo esterno persevera nell' animale, anche quando il mondo stesso è assente, come il calore immagazzinato in un corpo, anche rimossa la causa del riscaldamento. Sicchè io chiamerei quello, l'organo dell' immagazzinamento del mondo esterno nell' interno dell' animale.

Non solo: ma il mondo esterno stesso vi si moltiplica; mentre un oggetto solo, impressionando due volte, conta come due oggetti. E (che è più, ed è la cosa più sublime, e più nuova, e, si può dire, non mai ancora da alcuno, sotto questo punto di vista, considerata) vi si combina in un *mondo particolare;* cioè in quello che occorre per l' animale in cui il fenomeno avviene. Di che diremo qualche cosa di più concreto, trattando del terzo dei problemi in discorso.

5. — Ma a questo punto si dirà: con tutte le cose dette il fenomeno cosciente o psichico non si vede ancora necessario. Ma solo il fisiologico o materiale incosciente. I moti fisici dell' ambiente, degli apparati sensitivi, dei centri; e ciò basta a spiegare il fatto. La coscienza e le sue forme restano ancora una pura superfetazione. Rigettabile quindi, come la superfetazione stessa, l' impulsività dell' azione volontaria dell' animale attribuita alla rappresentazione e all' idea, e non ristretta unicamente al movimento fisico della funzione strettamente fisiologica.

Questo ragionamento, apparentemente tanto seducente e rigorosamente logico, è un ragionamento essenzialmente contradditorio; ed è fondato sopra un pregiudizio dei più forti, e che solo oggi la scienza è in grado di togliere.

E inganna perchè, nel farlo, si applica *a priori* al fatto reale una fallace astrazione, secondo l'usanza della vecchia metafisica, condannata dalla scienza positiva. Ed ecco perchè i vecchi materialisti, che ci tengono tanto, io li chiamo, pretti metafisici.

Il ragionamento in discorso parte da un pregiudizio, che falsa la prospettiva dell' essere, come il pregiudizio del movimento apparente del sole falsava la prospettiva dell' ordine astronomico. Parte cioè dalla supposizione, che ciò che poniamo, dicendo, la materia e il suo movimento, non sia poi anch' esso, uno di quegli stessi dati, onde consta il fenomeno psichico e cosciente. Che ci avvezziamo a distinguere da tutti gli altri; e a porre da sè, solo per l' associazione speciale dalla quale sorte la

formazione mentale del *di fuori*. Ci avvezziamo, dico, a porlo da sè, e a costituire di esso solo ogni di fuori; anche quello del cervello: che, pensato a questo modo, è, non tutta la realtà, ma solo una parte di essa. Come un disegno a varj colori guardato con un vetro, che li sopprima tutti, meno uno, lasciando vedere quindi questo solo.

Come dico, questo dato della materia appartiene al genere comune delle formazioni coscienti, e nella psiche si accorda colle altre, come nella natura in genere una cosa qualunque colle altre cose. Anzi la specialità sua, onde si distingue dalle altre, proviene, per via della specificazione, da una combinazione variata di entità psichiche fondamentali, identiche infine per tutti i diversi della coscienza.

L' osservazione ci dà nel fatto dell' animale i moti della materia organica e insieme le rappresentazioni soggettive; e con ciò si ha la certezza della coesistenza reale e naturale dei due ordini di fenomeni, e della loro correlazione causale, sia pure indiretta. Anche se si ritenessero irreducibili ad un ordine solo di cose, e quindi si pensasse assolutamente misteriosa ed inspiegabile la detta correlazione. Ma, posto fuori di dubbio il fatto per l' osservazione, la filosofia positiva arriva poi anche a togliere la detta irreducibilità, come già più volte altrove ho accennato; e ho detto, che spero di poter mettere qualche volta in maggiore e piena evidenza.

6. — Ora del secondo problema; ossia del problema del bene e del male.

Il piacere e il dolore, ossia la soddisfazione e il disgusto, sono, come dicemmo sopra, niente altro che stati, positivo il primo e negativo il secondo, di un medesimo che della coscienza. E sono indispensabili alla effettiva produzione dei movimenti volontarj dell'animale, secondo il suo bisogno, per la legge universale della *varietà*, esposta nella mia « *Formazione naturale* »; come l'*attrazione* e la *ripulsione,* al giuoco effettivo delle forze nel resto della natura.

Appunto perchè positiva, la rappresentazione, nel piacere e nella soddisfazione, è impulsiva, muovendo il volere inattivo; e lo è, frenandolo e spingendolo in senso opposto, nel dolore e nel disgusto, perchè in questo è negativa. E guai se nell' animale non ci fosse il piacere e il dolore: il suo bisogno non sarebbe soddisfatto; anzi egli verrebbe meno del tutto.

Il piacere del cibo e del sonno, per esempio, lo invita, quando occorre, a mangiare e a dormire. Il disgusto della sazietà lo frena nel mangiare e nel dormire quando il bisogno è soddisfatto, e il proseguire gli nuocerebbe. E così per ogni altro genere di bisogni. A molti dei quali, nell' uomo (come diremo poi ancora dettagliatamente), servono i piaceri e i disgusti estetici, e quelli dell' evidenza. Rispetto ai quali ultimi la ricerca del vero, e il lavoro per liberarsi dall''errore sono effetti della soddisfazione ideale, e del suo contrario. E a questo riguardo basta, onde persuadersene, richiamare alla mente lo sforzo appassionatissimo, onde si insiste, ripensando a due circostanze di un medesimo fatto, anche se al tutto futile, delle quali non si è ancora rilevata la

connessione. Quello sforzo è tanto appassionato, quanto quello di togliersi un granellino fastidioso da un occhio. Ed è infine lo stesso fenomeno, che si manifesta nella ricerca scientifica.

Lo stesso meccanismo dell' uso dei sensi è basato su questi rapporti di positività e negatività affettiva della sensazione. Il disgusto, che si prova quando l' immagine di un oggetto visibile cade sui lembi della retina, spinge a volgere l' occhio in modo da riceverla nella *fovea centralis;* dove, essendo perfetta la visione, il desiderio, effetto di quel disgusto, è soddisfatto, e ci fermiamo. E il fenomeno dell' attenzione, promossa da un concetto solo presentito, iniziale, incompiuto, imperfetto, e che ha una importanza capitale nella dinamica mentale dell' uomo, nasce anch' esso allo stesso modo.

7. — Ma non basta. Un' altra, ed ancora essenzialissima importanza, per l' esistenza dell' animale, ha il dolore.

Stante la semplicità della costituzione del minerale, e della pianta, le *precauzioni* esterne messe in opera per essi dalla natura bastano a *conservarli* quanto si richiede.

Non così per l'animale, stante la *complicazione e la finezza* immensamente maggiore de' suoi organi, e delle sue funzioni, onde sono *facilissimamente alterabili.* Impossibile, nella infinità delle eventualità nocive, mantenerli integri con sole disposizioni generali preventive, e senza una attenzione e una cura *sopravveniente al caso accidentale di ogni momento.*

E a ciò come ha provveduto la natura?

Col *dolore;* che, nell' animale, fa l' ufficio del manometro e della valvola di sicurezza, applicati dal meccanico alla caldaia a vapore per la sua conservazione.

Il dolore nasce per una alterazione morbosa, o dissolvente, dell' organo; e dà l' allarme. Il dolore sforza l' animale, anche suo malgrado, a smettere, per quanto è in lui, la funzione diventata esiziale, e a rimuoverne le cause: sicchè l' organo ha campo di rimettersi nelle condizioni normali e per ciò di potersi conservare.

Siccome poi nella umanità si avvera, al di sopra di quella comune a tutti gli altri animali, una speciale formazione ulteriore, ancor più nobile e conseguentemente più complessa, quella cioè della sua vita civile, nell' organismo della quale gli elementi concorrenti sono le coscienze individuali colle loro idealità, così, in questa, un ufficio e una ragione analoga ha il dolore morale; ossia un disgusto corrispondente ai gradi più alti della scala affettiva esposta superiormente.

8, — Ecco il perchè positivo del male. Il perchè dell' epoca scientifica, o dell' *avvenire.* E quanto diverso dal perchè metafisico, cioè dell' epoca religiosa, o del *passato!*

Il periodo lunghissimo della religiosità si svolse in quattro stadj principali.

Da prima fu avvertito distintamente solo il dolore fisico. E si credette, che lo infliggesse all' uomo, per suo gusto, una potenza superiore; inclemente, come le forze cieche della natura; fiera ed adirata, come il nemico vincitore nei selvaggi combattimenti. E l' uomo ebbe paura

di questa creazione della sua rozza fantasia; e si argomentò di *placarne* il sognato furore di nemico coi doni; vale a dire coi sagrificj.

Più tardi potè essere avvertito distintamente anche il piacere. E allora, non una, ma due le divinità: la buona, causa del bene; e la malvagia, causa dal male. E, come nella natura, così anche nell' uomo, commiste le produzioni loro, cioè il bene ed il male. Nell' uomo, il corpo provenire dal principio malvagio, e quindi essere essenzialmente un male; e l' anima, dal principio buono, ed essere per ciò essenzialmente un bene. È naturale che, con siffatto ordine di idee, la religione consistesse nella *purificazione* dell' anima mediante la mortificazione del corpo.

In seguito, in uno stato sociale più avanzato, nel quale si verificò che un capo puniva, in nome della giustizia, l' infrazione volontaria della legge, il dolore apparve, siccome il castigo dovuto della legge violata. E allora si potè formare il concetto della divinità giusta, che vendica la colpa, infliggendo una ammenda proporzionata, ossia un dolore. E la religione consistè nel *soddisfare* alla inesorabile esigenza di una tale personificazione oltremondana della giustizia. In pari tempo, per la osservazione, che il dolore, ossia la punizione, si verificava anche nei non colpevoli, si dovette, affine di liberare in qualche modo il concetto religioso fondamentale dalla contraddizione, ricorrere allo spediente, suggerito anch' esso da una osservazione di fatto, del peccato originale.

Da ultimo, avendo il progresso dell' incivilimento

reso più mite l' animo e fatto predominare il sentimento della benevolenza e del perdono, la carità, divenuta coscienza dell' uomo, fu da esso portata in dio; e, Insieme alla carità, la redenzione e il perdono, invece della riprovazione e del castigo senza scampo. E ne venne la religione, non totalmente servile, ma in parte figliale, della conversione per mezzo del *pentimento* inspirato dall' amore del bene, e dimostrato colla sofferenza passiva rassegnata dei patimenti, e coll' applicazione volontaria di essi.

9. — Così, nell' epoca religiosa, la falsa idea della ragione del male ha fatto sì che l' uomo, per quanto fu da lui, e potè sfuggire alla forza, pur sempre preponderante, della natura, ne turbò a proprio danno l'economia salutare. Sicchè anche a questo proposito si possono fare delle riflessioni molto istruttive sul valore assoluto, pel bene dell' umanità, dell' idea religiosa. Andando dietro alla quale gli uomini hanno fatto come quello, che, guardando la luna, non ha visto il fosso e vi è caduto dentro.

L' economia salutare della natura nel fatto del bene e del male, la intende solo il positivista; e la salva, applicando a suo riguardo, non le pratiche religiose, che contrastano gli intendimenti della natura, ma quelle dell' *igiene* (fisica e morale) che li secondano.

Perciò assai sapientemente dice il prof. Trezza nel suo *Epicuro :* « L'edonica epicurea non è che un modo dell' etica; non sottrae dall' uomo la coscienza, ma la intende altrimenti dalle scuole ascetiche.... Epicuro non domandò, come Empedocle e Platone, alla morte la purificazione

del genere umano, non frugò nei cimiteri ascetici d' oltretomba per iscoprirvi il germe d' una rinascita; la sua morale non è che la gioia educatrice delle coscienze, la gioia del maturarsi dilatandosi in un ideale che non è fuori di noi ma dentro di noi, la gioia dell' essere che dissuggella le sue potenze migliori, le moltiplica e le infutura in una eredità di salute. L' edonica, intesa per tal modo, è una intuizione profonda della vita e ne rivela le parti sane ed eterne. Più l' uomo cresce sopra se stesso ed acquista potenze nuove di spirito, e più castiga la viltà tumultuante degli istinti disonesti, creando negli organi purificati una virtù che li fa veicoli del divino. Solo allora la coscienza estetica dell' uomo partorisce i diletti olimpici di quella pace che lo corona nella sacra epoptea dei redenti del bene ».

PARTE SECONDA

DEL VOLERE

Capo I.

Come nell' animale la costituzione della psiche corrisponda al suo bisogno. La psiche è un mondo possibile che si presenta siccome il piano dell' opera a chi ha da produrne uno reale. L' istinto è una serie fisiologico-psichica persistente. La libertà è una somma di istinti. La passione e il suo ufficio nella economia psichico-volontaria dell' animale.

1. — Passiamo al terzo problema. Cioè, come nell' animale e in ogni sua specie, la costituzione della psiche corrisponda al suo bisogno.

I fattori della psiche, come dicemmo, sono le sensazioni elementari e le combinazioni loro, onde sorgono le formazioni vive del pensiero.

La natura speciale di una data psiche adunque dipende, in primo luogo, dalla natura delle sensazioni elementari, che vi entrano. Come se si dicesse; che le figure possibili di un caleidoscopio dipendono dal numero, dalla grandezza, dalla forma e dal colore dei pezzetti di vetro messivi dentro. E, che le produzioni naturali in un astro dipendono dalle sostanze contenute nella sua massa.

Nel che una considerazione importantissima è da fare. La rappresentazione di un ordine di fenomeni o di rapporti naturali, di quelli, per esempio, che si designano col nome di oggetto, o di esteriorità, e che nell'uomo è formata soprattutto mediante le sensazioni cutanee e muscolari, e si chiama la materia e il suo movimento, può in altre specie di animali essere formata mediante altre sensazioni; poniamo, mediante quelle dell'olfatto: in modo che l' esteriorità ne sia concepita, come una combinazione di odori e delle variazioni loro.

Il pesce, che scivola guizzando nell' acqua, non si può fare una idea della resistenza dell' esterno come il cavallo, che pesa fortemente sul terreno calpestato, e lo fa risuonare, battendolo coll' unghia; la farfalla, che è portata sulle ali soffici dall' aria leggiera, e s' attacca con uncini sottilissimi ed elastici al petalo molle di un fiore, e ne succhia l' umore con una tromba pieghevole, non si può fare una idea delle cose come il leone, che si slancia con feroce coraggio sulla preda che si difende, e l'afferra vigorosamente cogli unghioni, e ne fa scricchiolare le ossa sotto i denti potentissimi.

La detta considerazione può aiutare e far comprendere il principio più volte accennato, che il concetto

umano della materia non è un concetto assoluto; e non è essenziale alla rappresentazione dell'essere oggettivo. Come, del resto, non lo è sempre alla stessa maniera neanche nell'uomo stesso; mentre varia notevolmente dal veggente a quello, che, essendo nato cieco, non può fondere insieme nell'idea dell'estensione le sensazioni visive colle cutanee e muscolari; sicchè nel primo il pensiero della materialità non è identico a quello del secondo.

I sensi sono come dei filtri, che permettono ai fenomeni esterni di entrare nella coscienza; ma non a tutti. Ad alcuni sì, ad alcuni no. Degli infiniti fenomeni naturali un animale ne sente solo alcuni pochi. Nè i medesimi fenomeni tutti gli animali. Altri questi, altri quelli, secondo la diversità dei sensi, o dei filtri, onde li possono avere. E, anche se i medesimi fenomeni, non nella stessa misura o dose; poichè i sensi analoghi non hanno le medesime proporzioni di grandezza, e quindi di ricettività. E nemmeno nella stessa forma di sensazione; essendochè il medesimo fenomeno esterno si atteggia diversamente nella sensazione secondo il piano di struttura del senso sul quale viene a cadere.

Non tutti gli animali, per esempio, sono forniti di occhi; sicchè quelli che ne mancano, hanno una psiche, la quale è senza luce e senza colore. E due sensi differentissimi possono impressionarsi del fenomeno medesimo, come la cute e l'occhio dei raggi del sole; ma trasformandoli, il primo nella sensazione della temperatura, e il secondo in quella della luminosità. E gli animali, che hanno gli occhi, non li hanno tutti della stessa grandezza

e potenza; e quindi neanche la psiche, la luce e i colori, nella stessa misura. E nemmeno formati nello stesso disegno; e quindi varie anche le parvenze ottiche.

Ed è, a questo proposito, notevolissimo il fatto della estensione del senso cutaneo nell' uomo; senza confronto più ampio e proteiforme, che in tutti gli altri animali; e della disposizione particolare, che in esso uomo si osserva, dell' apparato muscolare delle mani. Anche da ciò dipende in genere la morfologia caratteristica della sua psiche, e in ispecie quella della sua rappresentazione del di fuori, mediante il concetto della materia.

2. — In secondo luogo, come si disse, la costituzione particolare di una specie di psiche, dipende dalle qualità di combinazioni delle sensazioni elementari, che possono formarvisi. Come se si dicesse che, coi fili medesimi, due telai differenti producono due qualità differenti di stoffa. E che la stessa luce e lo stesso acido carbonico sono elaborati in frutti di forma e sapore dissomigliante da due piante dissomiglianti.

Quanto sono diversi i costumi, e quindi le specie psichiche, di un cane e di un gatto, malgrado la pressochè identica qualità e quantità delle sensazioni elementari, onde risultano! Ma è anche diverso il tipo cerebrale dell' uno e dell' altro; il tipo cioè dell' apparato onde hanno luogo le combinazioni intime delle dette sensazioni. Mentre, dove c' è analogia di tipo cerebrale, c' è anche analogia di costumi e quindi di psiche; mettiamo, nelle diverse specie di scimmie, di felini, e via dicendo.

Nell' uomo troviamo una psiche immensamente di-

stinta e superiore a quella di tutti gli altri animali. E ciò malgrado una differenza piccola o nulla del numero e della qualità delle sue sensazioni elementari. Ma ciò si spiega colle ragioni delle combinazioni formatrici proprie dell' uomo, e, senza confronto, più favorevoli. Cioè, un tipo speciale e una massa assai maggiore di cervello. Uno sviluppo assai più esteso del suo strato corticale. La vita più lunga. E il concorso simultaneo degli individui, e passati e presenti, per mezzo del linguaggio, e in mille altre diverse maniere, nella elaborazione del pensiero.

3. — Malgrado tante differenze, non è però impossibile di fare un abbozzo dello *schema teorico generale della psiche.* Come non è impossibile di fare l' abbozzo dello schema teorico generale dell' organismo animale malgrado le infinite sue differenze.

Abbiamo visto in uno dei precedenti capitoli, come il dato psichico possa essere una *specie,* ed una *legge.* E facemmo in altri un cenno delle associazioni delle rappresentazioni in varie guise aggruppate; e della associazione per somiglianza; onde i gruppi si categorizzano, o intorno alla specie, o intorno alla legge. E della associazione per coesistenza; onde i gruppi si connettono alla specie, come simultanei: ossia come un *ordine di cose.* E in fine della associazione per successione; onde i gruppi si connettono alla legge, come succedentisi: ossia come un *ordine di fatti.*

Ed ecco lo schema teorico generale della psiche.

Un ordine di cose, in un ordine di fatti. O un ordine

di fatti in un ordine di cose. Ossia la linea dello spazio, che si muove su quella del tempo.

Ossia un mondo. Un mondo speciale, quale occorre pel bisogno dell'animale. *Un mondo possibile, che si presenta come il piano dell'opera a chi ha da produrne uno reale.*

L'animale ha nella sua rappresentazione lo schema di un ordine di cose; e con questo crea, muovendosi, e quindi muovendo, un ordine reale di cose. Ha nella sua rappresentazione lo schema di un ordine di fatti; e con questo crea, muovendosi e muovendo, un ordine reale di fatti. E l'una e l'altra creazione vanno insieme, perchè insieme sono anche gli schemi.

Altro non è la psiche, fuor che questo. Nè occorreva che fosse altro.

4. — Il che ci porta a parlare dell'*istinto:* essendochè il concetto suesposto della psiche spiega anche il fatto dell'istinto; e il fatto dell'istinto, alla sua volta, è una prova della verità del concetto medesimo.

Anche un istinto è un ordine. Un ordine di cose, e un ordine di fatti. Una funzione principio connessa con altre simultanee, e con altre succedentisi. E con una distribuzione determinata.

Solo che l'istinto è un ordine *innato* e *fisso;* e non artificiale e mutabile, come nella forma più elevata e più libera della psiche, detta l'*intelligenza* o la *ragione.*

Ma c'è anche qui un pregiudizio da distruggere. Il pregiudizio, che sia assoluta la distinzione fra istinto e ragione. No. Tra l'uno e l'altra non c'è difformità di es-

senza, ma solo di grado. Come negli organismi, nei quali le differenze e le specializzazioni si formano a poco a poco da masse inorganiche indeterminate. E non solo i tessuti, ma anche i sistemi. E non solo quelli della vita semplicemente vegetativa, ma anche quelli della volontaria.

E l' istinto per ciò tiene della ragione, come questa dell' istinto. Mentre si sa, che anche negli istinti c' è scelta; e anche nella ragione c' è ordine predeterminato. E che l' istinto diminuisce a misura, che si sviluppa la psiche; e la ragione, nell' abitudine, onde si fissano rinforzandosi le permanenze logiche artificiali, si cristallizza solidamente diventando natura.

5. — Anzi dirò una cosa, la quale, perchè inaudita, quanto più vera, tanto parerà più strana e degna di scomunica.

Che cosa è poi infine la libertà, onde l' intelligenza, ossia la ragione, si distingue dall' istinto, se non *semplicemente una somma* di istinti?

Più istinti, più ragione.

L' idea è costituita di sensazioni; e ne è solamente la reduplicazione. Del pari la ragione è costituita di istinti; e sorge dalla reduplicazione loro.

Come nei movimenti dell' animale, che si hanno per mezzo dei muscoli, e che, avendosi un muscolo solo, sono di una sola guisa immutabilmente, e, per averli variati e liberi, basta che si aggiungano altri muscoli; come nella proprietà della sostanza organica, i cui elementi inorganici hanno energie uniformi, ma che, essendovi assai mol-

tiplicati nella sua molecola molto complessa, è divenuta proteiforme: così, nella intelligenza o ragione, la libertà, che la distingue, è effetto del numero dei gruppi istintivi.

E, come possa avvenire, è facile a intendersi.

Un apparato unico non può prestarsi che ad una sola operazione determinata. Se gli apparati sono molti e diversi e si possono far agire insieme, e variando gli accoppiamenti, e variando le intensità delle forze applicate a ciascuno, è evidente che le operazioni con ciò risulteranno, e molte, e non predeterminate.

6. — La libertà psichica adunque, ossia la intelligenza o la ragione, dipende:

Primo. Dal numero delle disposizioni che determinano una data catena di idee, o un gruppo istintivo. E questo numero nell' uomo è grandissimo, entrandovi anche quelle dell' assetto sociale; come abbiamo detto sopra.

Secondo. Dalla variabile intensità di azione in tali gruppi o catene. La quale variabilità da che dipende?

7. — In un istinto si ha *una serie psichica persistente*. E la persistenza psichica è una cosa che già conosciamo.

Dico una serie psichica, perchè è assurdo che si creda, che l' uccello che fa il nido, non concepisca nella sua immaginativa le cose, che va facendo. Il che però non vuol dire che tutti gli istinti in tutti gli animali siano serie psichiche allo stesso modo e collo stesso grado di stato cosciente. Lo stato cosciente più vivo e più evidente di un uomo è un grado massimo in una scala di

stati che discende fino ai minimi delle funzioni più incoscienti della sua vita vegetativa. E un istinto di un animale può corrispondere ad uno qualunque di questi gradi, che si seguono per infinitesimi. Sempre per quella stessa legge universale della natura, che una formazione, in un dato grado dello svolgimento dell' essere, è un più distinto, preceduto in modo continuo e quindi infinitesimalmente da un meno distinto.

Ora, una serie psichica persistente qualunque ha bisogno di una eccitazione onde diventare attiva; come il muscolo per contrarsi. Questa eccitazione può essere data da cause diverse, che operano con intermittenza d'azione e di intensità.

8. — E le principali di queste cause, non parlando di quelle che dipendono dallo stato fisiologico del cervello, si possono ridurre a tre categorie. Il senso esterno, il senso interno, e la reazione volontaria dell' attenzione.

Che l' eccitazione dei sensi esterni sia variabile per intermittenza d' azione e di intensità, massime negli animali superiori, pei quali muta l' ambiente continuamente, e i sensi, essendo molti, alternano l' attività loro nei modi più diversi, è la cosa più certa che si possa dire.

E lo stesso si avvera per le sensazioni interne, come la fame, la sete, e i diversi stati piacevoli e dolorosi degli organi.

Ma, parlando delle sensazioni interne, notevolissimo, sotto il riguardo in discorso, è il fenomeno delle passioni.

9. — La passione è anch' essa una sensazione. E

prendendo la parola nel significato più comune, (poichè del resto è abbastanza oscillante e vago) una sensazione di quelle, che cadono sulla nostra scala, cominciando dalla parte più bassa e venendo in su fino ad una certa altezza.

Una sensazione, ma nel nostro senso concreto; cioè accompagnata dalla sua emozionalità. Anzi da un grado molto intenso di tale emozionalità.

Ho detto, che è una sensazione. Il che è l'opposto di ciò che insegna la filosofia tradizionale; la quale, le passioni, le fa nascere nell'anima, e da esse diffondersi e manifestarsi con movimenti particolari nelle varie parti del corpo. Questi movimenti precedono il fatto psichico della passione, e ne sono la causa; allo stesso modo, che lo scotimento dei bastoncini della retina precede il fatto psichico della visione, e ne è la causa.

Se poi la passione è una sensazione, è, secondo le cose da noi dette più volte, nello stesso tempo, non solo uno stato affettivo, ma anche una rappresentazione. Poichè ciascuna passione è una entità psichica distinta, e che si concepisce anche diminuita di intensità, e negli altri.

E l'errore, già chiarito sopra, della separazione in due cose diverse della emozionalità e della rappresentazione identificantisi nella sensazione, originò da questo, che in alcuni fatti psichici, per esempio nelle sensazioni esterne e nelle concezioni astratte, il fatto rappresentativo essendo più appariscente si è rilevato solo; e in altri, e precisamente nelle passioni, si è rilevato solo il lato emozionale, perchè più vivo.

Anche è da applicarsi al fatto delle passioni la legge dello stato positivo o piacevole, e di quello negativo o disgustoso. E colle stesse ragioni e conseguenze del bene e del male, già spiegate.

La intensità grande, che si osserva nella passione, si spiega anch' essa coi principj comuni a tutte le sensazioni. Si spiega cioè colla estensione e col consumo di forza eccezionalmente maggiore della parte dell'organismo che vi è impegnata.

E, ancora, appunto per tale estensione, onde vi concorrono molte parti del corpo in una volta, è la passione in generale, una somma, specificantesi in un modo particolare, di più sensazioni elementari. Dal che nasce che in due passioni diverse si trovino dei componenti identici, e che la passione medesima si presenti sempre in forme variate.

10. — Ciò posto è facile rilevare l' ufficio della passione nella economia psichico-volontaria dell' animale, e in ordine al problema del quale ci occupiamo.

Tale ufficio è quello di fornire una eccitazione veemente pel funzionamento di una serie psichica, quando ciò occorre pel bisogno dell' animale. E ciò, sì per la serie istintiva, che per quella razionale. Tanto è vero che le due sono nel fondo la medesima cosa.

L' istinto degli uccelli di fabbricare il nido, ha bisogno, perchè sia operativo, di essere con forza sufficiente ridestato. E ciò avviene in quella stagione nella quale si sviluppa in loro un forte sentimento; che po-

tremmo dire la passione dell'amore. E per effetto di questa.

I felini, che vivono di preda, da affrontarsi e prendersi di viva forza, non potrebbero sopperire a questo bisogno, se non fossero organizzati in modo da potersi sviluppare in essi fortemente il sentimento del coraggio e dell' ira. E così dicasi, in proporzione, di tutti gli altri animali, e di tutti i loro bisogni.

E così anche dell' uomo.

11. — Come si disse, l' intensità grande della passione dipende dalla estensione e dalla attività forte delle parti dell' organismo che vi sono impegnate.

Nel che si avvera un fatto ammirabilissimo, ma universale, della natura.

Ammirabilissimo, perchè, dovendosi produrre due effetti diversi, con due apparati, ciascuno dei quali è insufficiente da sè, l' uno prende momentaneamente a prestito la forza disponibile dell' altro.

Universale, perchè si osserva, per esempio, anche nelle funzioni puramente fisiologiche; come nella fase più intensa della digestione, nella quale, a servizio dello stomaco, si rallentano e si abbassano le funzioni degli altri sistemi fisiologici.

Anzi a questo proposito voglio accennare il fatto di quegli animali inferiori nei quali, a date epoche della loro esistenza, tutta la sostanza del corpo viene assorbita da un organo rimasto fino a quel momento in istato embrionale e si trasforma in esso affinchè basti all' effetto richiesto.

Questa analogia, affatto inaudita, di tali metamorfosi degli animali col fatto psichico della passione, parerà strana affatto a chi legge; ma è verissima e serve a spiegarlo.

CAPO II.

Il volere è una somma di voleri, nel senso dei coesistenti e dei successivi; una riserva di forza per coordinare in relazione colle idealità superiori le serie psichiche sottostanti. Da ciò il ritmo specifico di una psiche. E le diversità di esso nel senso del positivo e del negativo, e delle attitudini e del carattere. L'educazione.

1. — La terza delle cause enumerate del ridestarsi diverso e intermittente delle serie psichiche più o meno fisse è la reazione volontaria della *attenzione.*

Una terza causa, e quindi una terza ragione di *libertà* psichica. E la più importante. E caratteristica poi specialmente della psiche umana.

I tre ordini di cause eccitatrici già detti corrispondono a tre ampiezze, ovvero generi o regni psichici; e quindi a tre gradazioni di animali.

La gradazione infima. Formazioni psichiche rudimentali. Eccitazione dai sensi esterni.

La gradazione media. Formazioni psichiche più numerose, e specificazioni più elevate. Eccitazioni anche dalle passioni, che agiscono di conserva coi sensi esterni; sovrapponendosi ad essi, e dominandoli.

La gradazione superiore. Massa maggiore e più mobile di formazioni psichiche, e svolgimento più esteso delle specificazioni, fino alle supreme delle idee più astratte, categorizzanti ampiamente e variamente le formazioni inferiori. Eccitazione anche dalla attenzione, che agisce di conserva col senso singolo e colla passione, sovrapponendosi a quello e a questa e dominandoli.

E non occorre dire, che il passaggio da una gradazione all' altra non è per salti bruschi, ma per differenze insensibili. Sicchè, affermando, che l' attenzione è caratteristica dell' uomo, con ciò non si intende che essa si riscontri la prima volta in lui, e non ce ne sia il rudimento negli animali prossimi, ma solo, cha l' uomo è capace di averla in una misura senza confronto maggiore.

2. — E alle dette tre gradazioni corrispondono, come è ben naturale, tre ordini di apparati, dal cui esercizio dipendono le tre sorta di eccitazione in discorso.

Alla prima, gli apparati dei sensi singoli.

Alla seconda, quelle disposizioni organiche, le quali, secondo le osservazioni precedenti, danno origine alle vaste simultaneità delle tensioni, producenti il furore della passione; e che vanno insieme al collegamento dei centri nervosi speciali in una massa centrale unica; in quella, pogniamo, del midollo spinale, coi centri dei sensi superiori, e col cervelletto.

Alla terza, una disposizione ancora anatomicamente non rilevata del cervello.

E anche, quanto alla attenzione e al sentimento speciale di essa, cioè di una autonomia o volontà, bisogna spogliarsi del pregiudizio comune, onde è ritenuta precedere, e non seguire, la funzione dell' organo relativo. La sensazione *segue la funzione* dell' organo del senso. Tutti sono in ciò d' accordo. In pari maniera, come ho spiegato già, la passione *segue la funzione* concertata dei visceri. E così pure il sentimento di volere dell' attenzione *segue la funzione* dell' organo centrale rispettivo.

E, dal risultare il volere dalla funzione di una massa o di un apparato organico a sè, apparisce anche, come esso possa essere una *riserva di forza per coordinare in relazione colle idealità superiori* le serie psichiche sottostanti, a quel modo che la passione lo è per la coordinazione delle infime.

3. — E così possiamo capire meglio, come in un animale superiore, e nell' uomo in modo particolare, malgrado gli elementi della attività psichica tanti e sì svariati, e malgrado i molti e diversi eccitatori loro, che agiscono con intermittenza e a caso, si salvi tuttavia sempre la forma e il ritmo specifico della psiche in ognuno.

Le poche, e semplici, e fisse serie istintive di un animale della gradazione infima sono regolate dalla eccitazione dei pochi suoi sensi; la quale, infine, è regolata dall' ordine reale delle cose della natura, che fanno im-

pressione con uniformità e costanza d' effetto sopra di essi.

Le serie psichiche, più numerose, più complicate, più variamente componibili fra di loro, degli animali della gradazione di mezzo sono regolate dalla ricorrenza ordinata e costante di certe poche passioni particolari di ciascuna specie, coordinatrici delle formazioni elementari, e regolate poi anch' esse, per via dei sensi, dalla stabile uniformità della natura, e da poche speciali idealità informi.

Nell' uomo finalmente, che riassume, si può dire, tutta la farragine sterminata delle formazioni psichiche di ogni sorta di animali, aggiungendovene anche di proprie; e tutte le passioni, con altre sue particolari per giunta; e sul quale la natura influisce tanto meno uniformemente quanto più egli è atto a tollerare tutte le possibili condizioni della vita, e se ne costruisce anzi delle nuove e senza fine artificialmente; le serie psichiche sono regolate dalla eccitazione della volontà, guidata da poche idealità supreme regolatrici.

Onde nell' uomo l' assieme ordinato e ritmico della sua psiche, o, se vogliamo così chiamarlo, la repubblica delle entità psichiche, si può paragonare all' assetto dello Stato. Gli elementi psichici, gli individui o i cittadini. Le coordinazioni della gradazione di mezzo, i corpi amministrativi colleganti in gruppi molti, e di ordini diversi, gli individui. Il volere superiore, il potere centrale, al quale direttamente od indirettamente si fa capo da tutte le parti, e che fa la legge, e ne sorveglia, e ne impone, con una forza propria, la esecuzione.

4. — Ma qui è da fare una osservazione importantissima, anzi essenziale per lo scopo della presente trattazione. E la faremo riferendoci all'uomo, pel quale principalmente cade in acconcio.

La psiche, come vedemmo, non nasce fatta, come Minerva dal cervello di Giove, e come, per la sua parte fondamentale, ha creduto e crede la filosofia vecchia. Ma si fa durante la vita, a poco a poco, come l'organismo. Del quale pure la vecchia credenza ha sognato e sogna, che Dio lo abbia fatto addirittura una volta, in Adamo, già sviluppato, e grande, e intero.

Facendosi poi la psiche dell' uomo, non può farsi se non umana. Come l' organismo, per quanto imperfetto e mostruoso. Ma si fa con diversità fortissime.

Il che, in astratto, dipende da quella molteplicità degli elementi, dalla quale dicemmo in genere dipendere la libertà psichica. Come le diversità possibili di forme sono maggiori nella quercia, che dura molti anni e diventa un grande albero, con numero e assortimento grandissimo di parti, che non in un vegetale, che viva un giorno, e consista in una semplice massicella di poche cellule vegetative.

E le dette diversità di formazione della psiche umana sono di due generi. Quella del positivo e del negativo, o del bene e del male, o del vizio e della virtù, e quella della specialità delle attitudini e dei caratteri.

5. — Nella formazione lenta della psiche si può dare (e in qualche misura si dà sempre) che le parti costitutive non si sviluppino nelle proporzioni regolari o tipiche; sì

che, e alcune preponderino eccessivamente, e altre rimangano troppo deboli, e ne venga un disordine nel complesso. E allora la formazione intera non è perfetta, ma ha in sè una mostruosità. E la mostruosità è precisamente, o nell' eccesso, mettiamo di una passione o di una serie di idee, o nel difetto mettiamo dell' energia volontaria o delle idee regolatrici.

Che se lo sviluppo è regolare, almeno per alcune parti, allora si ha una formazione, o nel tutto, o per le parti riuscite, lodevole.

I due suddetti poi sono due estremi, l' uno negativo o malo e l' altro positivo o buono, colla stessa ragione newtoniana ricordata parlando del dolore e del piacere: se non che in questo caso si chiamano, il primo, vizio, il secondo, virtù.

L' irregolarità e la regolarità dello sviluppo in discorso possono dipendere dalle disposizioni perfette o imperfette *ereditate* nascendo.

O dalle abitudini (e abbiamo già visto le abitudini che cosa siano) *imposte* dalla educazione.

O da quelle *contratte* in forza delle circostanze dell' ambiente (e dell' ambiente pure, e della sua efficacia impulsiva, parlammo sopra più volte).

O da due delle dette cause, o da tutte tre insieme.

Il fatto, che il vizio e la virtù sono visibili nell' uomo senza confronto più che in tutti gli altri animali, dipende dunque, come già notammo, primo, dalla molteplicità senza confronto maggiore degli elementi concorrenti: (e in fatti qualche cosa di simile si avvera già nel fenomeno dell' addomesticamento e dell' addestramento

degli animali vicini all' uomo, che è in ragione della maggiore ricchezza di elementi della loro psiche): secondo, dalle cause di eccitazione, verificantisi nella educazione, e nelle circostanze della vita sociale, assai più variate, influenti sulla psiche umana (e in fatti l' addomesticamento e l' addestramento degli animali è l' effetto di una educazione alla quale artificialmente l' uomo li sottopone).

Dalle cose dette poi si spiega, in conformità coi principj esposti nei capitoli precedenti, avendosene così una conferma sperimentale:

Primo. Che, per quanto l' uomo si sformi o si perfezioni nel vizio e nella virtù, la sua psiche rimanga sempre una psiche umana. Mentre o negativamente o positivamente vi si atteggiano le stesse formazioni umane. Se anche cammina male uno zoppo, il suo incesso è però sempre quello di un uomo. E così uno screanzato, se ha un portamento meno bello di quello di un gentiluomo bene educato.

Secondo. Che il vizio e la virtù siano una disposizione, un assetto, una accumulazione e una fissazione di forze, *reale e persistente,* onde è determinata costantemente, e secondo la legge della causalità, e colla sua ragione matematica, l' azione umana. Disposizione, assetto, accumulazione e fissazione importati dalle efficienze, onde dipendono, sommate insieme; e come un immagazzinamento soggettivo di tutte quante.

Terzo. Che nel vizioso resti una certa possibilità di una azione buona, e nel virtuoso di una azione cattiva. Sia perchè la viziosità e la virtuosità non si estendono mai alla totalità dell' essere psichico, ma si restringono

sempre ad un numero più o meno grande degli ordini delle sue funzioni; sia perchè le *eccitazioni* accidentali (accidentali sì ma pure effettive) possono modificare in una risultante accidentale l' indirizzo stabilito; come in una macchina la direzione di un movimento coll' applicazione accidentale di una forza sviatrice sufficiente e atta all' effetto.

6. — Ora delle specialità delle attitudini e dei caratteri.

La specie psichica umana ha anche questo contrassegno rimarchevolissimo: che in un uomo può una delle moltissime sue capacità svilupparsi in un modo sorprendentissimo: la capacità, per esempio, di far servire le dita a suonare il piano; o di intendere il pensiero di un telegrafista lontano udendo la serie dei tocchi della macchina telegrafica; e via dicendo. E che quindi, quanti sono gli uomini, altrettante siano tali abilità formatesi in modo straordinario, e costituenti delle vere diversità tipiche tra uomo e uomo.

Sono di questo genere, non solo le abilità materiali di muovere in un certo modo le membra, ma anche le scientifiche, le morali.

Una scienza è un addestramento analogo a quello delle mani del suonatore di piano.

E così pure una virtù morale. Anch' essa è un addestramento come quello.

7. — In astratto un uomo solo potrebbe concepirsi sviluppabile in tutte le possibili abilità, industriali, artistiche, scientifiche e morali.

In concreto no. E per una ragione semplicissima. Ognuna di tali abilità, o attitudini, o virtù, esige, per essere portata ad un grado sommo, oltrechè una disposizione distinta, che non si trova se non di raro, anche tutta la quantità del tempo, e delle forze, onde può disporre un uomo singolo.

Ma, se tutte non si possono attuare in ognuno, la natura raggiunge l'intento, pure colla economia delle forze disposte, nella universalità degli uomini e colla divisione del lavoro.

8. — Possibile è questa divisione del lavoro tra gli uomini, perchè, formando la loro società un insieme organico reale, intanto che uno si applica esclusivamente ad un esercizio, gli altri suppliscono colle loro specialitá a ciò che, per questo, verrebbe a mancargli. Il che nei bruti non è possibile.

E anche perchè ognuno trova nell'educazione per parte di chi è già abile la spinta necessaria all'esercizio medesimo; la qual cosa pure manca al bruto.

E infine perchè è fornito l'uomo del volere, senza confronto più espresso, più autonomo e più potente che non nei bruti, onde gli è data facoltà di imprimere all'esercizio suo un indirizzo speciale colla necessaria energia e perseveranza, e malgrado la distrazione che gli viene dalle eccitazioni disturbatrici, dei sensi, delle passioni, delle possibilità diverse.

9. — Le specialità delle attitudini non si spartiscono a caso e indifferentemente tra uomo e uomo. Ma con una

legge, per la quale, aggruppandosi diversamente le specialità stesse, se ne hanno certe totalità costanti, che si avverano persistentemente in masse durevoli di individui.

In masse di ordini concentrici; dalle più grandi alle più piccole. E in ordine di spazio, e in ordine di tempo.

In ordine di spazio. Le razze, i popoli, gli stati, le istituzioni, le famiglie.

In ordine di tempo. Le civiltà varianti cogli anni nella stessa razza, nello stesso popolo o stato, nella stessa istituzione o famiglia.

10. — Come si disse, una data attitudine speciale acquisita è il corrispettivo di un dato consumo di tempo e di forza, impiegati secondo un dato indirizzo.

E ciò è vero di ogni sorta di attitudini; e quindi anche delle morali, che chiariremo meglio in uno dei capitoli seguenti, e costituiscono propriamente ciò che si chiama il *carattere*. Il quale per ciò è l' equivalente di una somma di tempo o di forza.

Anche della volontà dell' uomo si deve ritenere ciò che dicemmo essere vero per ogni cosa della natura: che cioè sia, non un *quid* semplice, ma una somma di minimi una massa di atomi di volontà, se mi è lecito dire così. Or più, or meno, il numero dei minimi o degli atomi; ma sempre un numero stragrande: come è stragrande quello degli atomi anche in un minuzzolo sensibile di materia.

La dottrina filosofica tradizionale circa la volontà, e l' idea volgare di essa, portano, che essa sia la facoltà semplice di una sostanza semplice, capace sempre per se

stessa di qualunque intensità e potenza d' azione. È questo un errore madornale. E anche qui si avvera ciò che in ogni scienza positiva. La scienza positiva si stabilisce con una scoperta. E la scoperta è una smentita solenne del senso comune. La scoperta, che gira la terra e non il sole, è una smentita del senso comune, e condusse a stabilire la scienza astronomica positiva. La scoperta, smentitrice del senso comune, che la volontà è una massa di voleri minimi (per raddoppiamento di coesistenti e di successivi), è, in eguale maniera, il fondamento della filosofia positiva della volontà.

Molti libri abbiamo già su questo argomento; e notevole in proposito, massime sotto il punto di vista fisiologico, è quello conosciutissimo di A. Herzen, dell'*Analisi fisiologica del libero arbitrio umano;* al quale per ciò mi rimetto.

Anche qui si accordano e si rischiarano a vicenda le osservazioni anatomico-fisiologiche (quelle che la scienza ha potuto fare finora) colle psichiche, date direttamente dalla coscienza.

Lo studio della quale, condotto col metodo scientifico, fornisce un numero e una varietà immensa di prove del principio positivistico in discorso. E mi rincresce, che l' indole della presente trattazione (che ha per iscopo solamente di presentare in abbozzo, *per farne vedere l'insieme,* le linee generali della scienza positiva della morale) non mi permetta di mettere in rilievo, con una esposizione adatta e abbastanza estesa dei fatti stessi, il lento ingrandirsi della volontà, per sovrapposizione di volere

a volere, analogo all' ingrandirsi della pianta, per sovrapposizione di cellula a cellula.

Ognuno però può, volendo, farsi una qualche idea della cosa, ripensando al tempo e agli sforzi che gli costò un proposito, che al presente non gli manchi mai e gli basti ad uno scopo: e che, prima di essersi preparato colla ginnastica necessaria, e gli veniva meno, ed era insufficiente all' effetto. E riflettendo come, ogniqualvolta occorra di prendere una forte risoluzione, convenga suscitare e farvi concorrere una sufficiente quantità di idee impellenti, e quindi di voleri corrispondenti: e la risoluzione stessa ondeggi, come il turbine delle idee a cui corrisponde.

Mi limiterò dunque a notare, come il detto principio positivistico non sia che una applicazione particolare delle cose accennate precedentemente. Cioè, delle persistenze fisiologico-psichiche; della fissazione e dell' immagazzinamento loro nell' organismo e nella psiche; e del persistere pure e fissarsi delle corrispondenze verificatesi tra gli apparati impellenti delle rappresentazioni e i motori dei voleri corrispondenti.

Tanto sono effettivi questi sistemi di persistenze impulsivo-motrici, o rappresentativo-volenti, che si trovano poi impressi e palesi incancellabilmente fino alla periferia del corpo; nei tratti del volto, nel moto delle labbra, degli occhi, delle sopracciglia, nella posa del corpo e delle membra, nello stesso accento della parola. Impossibile che uno voglia in un dato modo, pel quale non abbia formato la volontà, come impossibile che abbia, se non si sono così formati i tratti caratteristici suddetti,

rivelatori di una disposizione interna; invisibile sì, ma reale. Impossibile invece che uno non voglia abitualmente in quel certo modo, pel quale si è abituato, come è impossibile che non abbia i caratteri esterni, che si improntarono su di lui nel corso della sua vita.

I voleri poi così accumulati, se non si distinguono l' uno dall' altro, e si prendono come uno solo, non ne viene che non siano molti. Appunto perchè non si distinguono l' uno dall' altro, e quindi solo pel genere si conoscono, e per un genere unico, si cade in questo errore della unità assoluta della volontà. A quel modo che si erra quando si dice, il senso interno; mentre i sensi interni sono moltissimi. E quando si dice, la coscienza; mentre ogni atto psichico è essenzialmente fornito di consapevolezza, e quella che diciamo, la coscienza, non è altro che la somma di tali consapevolezze minime. Precisamente come il peso di un sacco di miglio, che si assume come uno solo, ma è niente altro che la somma dei pesi particolari di ogni granello del miglio che riempie il sacco.

La massa e la destrezza muscolare nell' atleta si sviluppano cogli esercizj atletici. E la forza dell'atleta non è che quella, che si è in esso per tal modo sviluppata. L' abilità del cantante è la fissazione lenta e graduale delle rappresentazioni foniche un po' alla volta imparate, e delle adattazioni e dei rinforzamenti un po' alla volta prodottisi degli apparati nervosi e dipendenti relativi ai suoni vocali. E di questa abilità il cantante ne ha tanta quanta se n' è procurata per tale via, e niente di più.

Così la forza del volere. Si acquista coll' esercizio;

coll' esercizio simultaneo di pensare e di volere: ed è in un uomo, in un dato momento, quel tanto che è giunto, per l' esercizio medesimo, ad acquistare; non un millesimo di più.

Le virtù morali, o il carattere, di un uomo sono adunque un tesoro, che egli si è accumulato col lavoro ben diretto e perseverante di tutta la vita; come il peculio formato co' suoi risparmi.

E così il carattere di un popolo. Come la sua ricchezza è l' eredità dei lavori e dei risparmi di molte generazioni innanzi, così il suo carattere è l' eredità delle virtù delle generazioni passate. Onde si vede che, nè d' improvviso si fa virtuoso un popolo vizioso, ma vi occorre l' opera degli anni a centinaja; nè d' improvviso si fa vizioso uno che sia virtuoso. La sua decadenza si prolunga si può dire tanto, quanto fu lunga la preparazione della sua floridezza.

11. — Anche abbiamo detto dipendere l' attitudine speciale, e quindi massimamente la virtù morale ed il carattere, dalla educazione e dalla convivenza sociale.

Ciò discende direttamente dalle cose stabilite sopra, circa l' ambiente sociale, e circa le cause che eccitano e dirigono l' attività psichica.

L' educazione forma, si può dire, un uomo di pianta. Tale è l' uomo adulto, quale fu educato da giovane. Chi ha ricevuto una educazione da gentiluomo si tradirà sempre tale anche nel portamento, nel gesto, nella voce, nel giro del discorso. Chi l' ha ricevuta da villano non si potrà mai correggere tanto, che non trasparisca poi sem-

pre in seguito il tratto grossolano prima appreso. Quanto più poi l' ordine dei pensieri, degli affetti, e il carattere morale.

L' efficacia infallibile della educazione è riconosciuta praticamente dai campioni più decisi del libero arbitrio, massime di certi ordini religiosi. I quali vi si applicarono con tutte le loro forze, e ne ottennero dei risultati maravigliosi, riuscendo a stampare negli uomini, che passarono per le loro mani, delle impronte morali profondissime, ed incancellabili; che tanto più devono far caso, quanto meno in esse hanno secondato le tendenze e le disposizioni della natura. Cioè l' educazione ha fatto una prova ammirabile anche a ritroso della natura.

Il fatto stesso, che si ammetta una scienza della educazione, la Pedagogia, è un argomento della verità del nostro asserto.

Meno avvertita è l' influenza dell' ambiente sociale, quantunque questo abbia un potere ancor più grande che l' educazione stessa.

Ne è prova il fatto del carattere speciale dell' uomo secondo il paese a cui appartiene, e secondo il tempo che visse. Il greco del tempo di Maratona non è quello del tempo della caduta di Costantinopoli. Un tedesco, un inglese, un francese, un italiano, oggi si distinguono tra di loro anche solo se muovono gli occhi. Se c' è presentemente la tendenza ad eguagliarsi tra di essi del pensare e del fare, ciò dipende precisamente dalla ragione dell' ambiente, che tende a comporsi in uno solo più grande, invece di rimanere gli ambienti isolati e diversi tra di loro.

Questa potenza dell' ambiente sociale è, come dicemmo, meno avvertita di quella dell' educazione; ma si è già cominciato a sentirla. Tre scienze nuove ne fanno fede. La Psicologia comparata dei popoli, della quale tanto profondamente ha sentito ed insegnato anche il nostro Cattaneo. La scienza storica della legislazione, onde il codice di un paese è considerato come la conseguenza naturale dello stato morale effettivo del popolo, che lo abita. E la Sociologia, che parte dal principio, che la società degli uomini sia un tutto naturale, che funziona con leggi fisse, come un altro tutto qualunque, pogniamo il sistema solare.

Un' altra prova, il processo che si osserva nell'opera della legislazione.

Con una legge, che fa, il legislatore si argomenta di produrre una modificazione in meglio nell'assetto della società a cui la impone. E riesce infallibilmente nell' intento, se il suo provvedimento è saggio.

Come il machinista migliora la macchina introducendovi una modificazione e un organo consonante colle leggi della meccanica.

Il legislatore nel fare la legge fa un *esperimento* come un fisico. Il fisico intravvede una legge naturale, per l' osservazione. Dietro a ciò fa il suo esperimento. E se la osservazione era giusta, l' esperimento riesce. Se no, no. Così il legislatore. Nel fare la legge non procede a casaccio. Essa gli è suggerita dalla osservazione dei fatti sociali, onde intravvede un bisogno reale dello stato, e le vie colle quali, secondo le leggi naturali della società, il bisogno può essere soddisfatto. Queste vie le in

travvede; e colla legge, che divisa e mette in esecuzione, prova, come con un esperimento, se si è apposto. Si è apposto? La legge produce il miglioramento inteso, infallibilmente. Non lo produce, se si è ingannato.

Dal che si vede l' importanza suprema dell' educazione e delle istituzioni sociali pel miglioramento umano, soprattutto relativamente al carattere. E che questo sia vano sperarlo senza un indirizzo di esse giusto e di efficacia proporzionata all'effetto voluto.

12. — Dopo tutto però, queste nostre riflessioni sulle passioni e sulla volontà, quali cause di eccitazione delle serie psichiche, e massimamente quelle sulla volontà, è assai facile, che abbiano fatto nascere nella mente del lettore una obiezione.

L' obiezione cioè, che noi qui siamo in contraddizione col principio e col fondamento della nostra trattazione.

Poichè, avendo stabilito che l' impulsività viene dalla rappresentazione, diamo poi invece alla passione e alla volontà la proprietà di muovere le rappresentazioni.

L' obiezione pare invincibile, ed è invece solo apparente.

È come se si dicesse, che si contraddice chi afferma, essere dal cibo che proviene la sostanza dell' organismo animale, e poi, nello spiegare in che modo ciò succeda, parla della *azione* che ha l' organismo sul cibo introdotto in esso, a riceverlo, elaborarlo, distribuirlo.

Anche chi non si fosse al tutto capacitato dell' impulsività dell' idea, assottigliata e pressochè svanita nel

mare della coscienza, non mette in dubbio l' impulsività della sensazione attuale prodotta da un oggetto presente, che colpisca fortemente il senso e quindi l' immaginazione. E tuttavia deve riconoscere in pari tempo il fatto, che il volere dell' uomo si può manifestare in una reazione sul senso stesso, sia col rimuovere per propria determinazione un oggetto, che non si voglia che faccia una data impressione sviatrice, sia col far si che sia presente e agisca una cosa, la quale interessi che ecciti in una data maniera la psiche.

La cosa, per sbrigarmi in breve con un esempio, è qui come nella locomotiva a vapore, dell' analogia della quale ci siamo serviti in principio per delineare il nostro concetto della impulsività della rappresentazione.

Dato il movimento, nel senso voluto, per mezzo delle leve manovrate dal macchinista, allo stantuffo motore dell' asse delle ruote, lo stantuffo, nel mentre che muove l' asse, muove anche un eccentrico; e lo spostamento di questo è causa, che si regoli nel modo voluto il movimento delle ruote stesse. Tanto che si può dire, lo stantuffo, in un senso ricevere l' impulso, e in un altro darlo esso stesso. E simile è il caso della passione e della volontà.

CAPO III.

L' impulsività della rappresentazione confermata positivamente dal fatto stesso della vita dell' animale. Obiezione dal fatto del sogno. La dottrina vecchia degli appetiti e del motivo. E della indifferenza del volere.

1. — Tornando ora al punto dello schema teorico generale della psiche, giova notare, che la psiche del bruto non è osservabile direttamente dagli uomini. Come nemmeno, ad uno di essi, quella di un altro. Perchè il fatto di una coscienza è *direttamente* palese solo alla coscienza, nella quale si avvera.

Ma ciò non toglie, che il fatto stesso della psiche interna del bruto, non osservabile in sè direttamente, sia però *deducibile* indirettamente da' suoi effetti esternamente manifesti. E si possa quindi arrivare per tal modo a conoscerlo *con certezza.* Anzi fino al punto da averne pure della luce per chiarire e spiegare anche il fatto della coscienza umana; che ci è noto direttamente per propria consapevolezza, quale *risultato* complessivo, ma non nella sua costituzione intima: che si può giungere a scoprire solamente mediante uno studio indiretto. Allo stesso modo che delle funzioni fisiologiche del nostro corpo conosciamo direttamente in noi stessi le risultanti generali; vivere, digerire, respirare, muoverci: ma non

le secrete ragioni di esse; la scoperta delle quali non può venire che indirettamente dallo studio fatto su altri organismi.

2. — Del resto il medesimo avviene di tutto ciò che si chiama, *la ragione più recondita o ultima di un fatto.*

Questa ragione è sempre direttamente inasseguibile.

Come, ad esempio, la polivalenza di un atomo chimico, dalla quale si deducono le reazioni da esso determinate.

È inasseguibile alla osservazione diretta; ma ciò nulla ostante se ne può conoscere con certezza, e in modo relativamente determinato, la esistenza.

E come? Indirettamente, Cioè dagli effetti, che ne conseguono.

Così la psiche dei bruti, da quello, che si vede al di fuori, che fanno. L' esistenza di essa psiche; e il suo modo determinato, particolare, distinto, per ciascuna specie di essi.

La donnicciuola più semplice ha una idea della psiche del suo gatto non meno scolpita, e chiara, e vera, di quella che essa ha della psiche della sua comare.

3. — La quale corrispondenza tra la psiche interna e l' azione esterna, onde è impossibile dubitare, è poi la prova ultima, incrollabile, positiva dei due principj fondamentali della presente trattazione, cioè:

Primo. Della impulsività, in ultimo assoluta, della rappresentazione.

Secondo. Della proporzione, in ultimo perfetta, tra la psiche di un animale e il suo bisogno.

4. — La detta corrispondenza colle dette due conseguenze assolutamente certe, l' uomo, quanto al bruto, la deduce indirettamente. Cioè dalla osservazione delle manifestazioni esterne.

Perchè possa trovarla anche relativamente alla specie umana è d' uopo che proceda allo stesso modo. Cioè per via indiretta. O della osservazione delle manifestazioni esterne. Procedendo a questo modo, la trova; altrimenti, no. E la trova con una certezza pari.

E ciò per la ragione, che la coscienza individuale è un orizzonte troppo ristretto, nel quale non apparisce l' assieme del mondo che si studia; è un punto di riferimento prospettico, che svisa e confonde la prospettiva immensa, che si vuole presentare.

Proprio come rimane impossibile avvedersi del movimento della Terra non uscendo da essa, e non abbracciando in un solo pensiero tutto quanto il sistema solare. E avvedersi della naturalità del fenomeno delle comete senza estendersi col pensiero al cosmo circondante lo stesso sistema solare.

Per me che, per natura e per abitudine, sono avidissimo della osservazione del fatto psichico, in me e fuori di me (come l' enologo del vino, dell' uva, della vite, nel suo fondo, e in quelli degli altri, anche esteri, e anche nella storia loro), una delle cose che più mi impressionarono è stata questa, che leggendo, per esempio, l' *Economico di Senofonte,* o le *Nubi di Aristofane,* o le *Fa-*

vole di Esopo, vi trovassi nei Greci antichi (che ci si presentano con una aureola onde si crederebbero esseri di un altro mondo e di un' altra natura), degli uomini che avevano le stesse preoccupazioni, passioncelle, scaltrezze, futilità, piccolezze, che abbiamo noi. E lo stesso leggendo dei monumenti letterarj indiani o chinesi; e dei racconti di viaggi fra le popolazioni più lontane e più strane del globo.

L' impressione particolare provata per questo riscontro della stessa mia natura in tutti gli uomini del passato e del presente, me la figuro analoga a quella che dovettero aver provato i primi che assaggiarono spettroscopicamente la luce delle stelle più lontane; e che, nel farlo, dovettero dire, come io dei greci antichi e degli abitanti della Nuova Zelanda: Ma guarda un po', che anche queste stelle sono della roba, come la vile candela che tengo sul mio tavolo!

Con questo studio esterno ed indiretto, al quale ho già accennato sopra parlando della statistica morale, e che si deve estendere agli uomini di tutto il corso storico dei tempi, e agli attuali di tutti i paesi, (e deve rilevare, nel primo senso, le variazioni dipendenti dal cambiamento delle condizioni *storiche*, e, nel secondo senso, le variazioni dipendenti dalle diversità delle condizioni *sociali*) si arriva a comporre lo schema più vero della psiche dell' uomo e a stabilirne la impulsività; la quale dirige la sua azione con quella stessa costanza e necessità, onde dalla gravitazione è diretto il movimento proprio del sistema solare. E a spiegare, per la necessità medesima, non solo la *uniformità* del tenore generale,

ma anche le *variazioni* accidentali infinite, nelle quali si effettua la stessa generale uniformità.

5. — Ma alla dottrina della impulsività della rappresentazione, che mostrammo aver la sua conferma la più invincibile nel fatto stesso della esistenza e della vita, specificamente distinta, dell' animale, si fa una obiezione.

Che, cioè, i pensieri, e nell' ordine detto sopra tanto delle cose quanto dei fatti, si risvegliano pure nel *sogno;* e tuttavia non producono allora alcun effetto di lavoro volontario; ossia non sono impulsive.

L' obiezione del sogno, anzichè essere invincibile, serve invece a confermare il nostro principio; sì che ne fornisce un' altra prova.

Tre sono i principali caratteri del sogno, non parlando dell' intensità relativa della rappresentazione da esso fornita.

Il primo è questo. Le associazioni psichiche vi si ridestano in una sfera determinata del mondo mentale, a motivo dell' attività circoscritta degli apparati cerebrali, che solo in parte lavorano, e in parte invece sono in tale stato di riposo, da non prestarsi al facile e immancabile concorso, che si effettua nella veglia.

Il secondo è questo. Le associazioni vi si seguono dietro una eccitazione, che, o non proviene dai sensi esterni, o ne proviene imperfettamente, e non da tutti i sensi insieme. Nella veglia funzionano i sensi; e perfettamente; e tutti insieme. Le associazioni quindi sono da essi ridestate. I sensi poi essendo eccitati dalle effetti-

vità del di fuori, questa circostanza è causa, che le associazioni nascenti per opera loro nella mente siano *vere*. Questa circostanza: e niente altro. Questa circostanza, che basta a far sì, che le associazioni stesse si muovano d' accordo col mondo esterno. Perchè, quanto all' associazione in se stessa, quella della veglia è pur quella del sogno; e nella veglia si sogna, come quando si dorme; anzi, se nella veglia alla sensazione segue la conoscenza, gli è che vi si può ad una percezione intessere un sogno. La percezione, il riferimento non errato; il sogno, la associazione mentale, onde il fatto percepito si coordina col resto delle nostre idee; cioè si *intende*. Ma non è dei due suddetti caratteri, che qui dobbiamo parlare.

Il carattere del sogno, che qui occorre di ricordare, è il terzo; che cioè l'apparato centrifugo, o motore, o volontario, vi è paralizzato.

Il che spiega il fenomeno comunissimo del sentirsi nel sogno impotenti a muovere le membra, e a fuggire correndo da uno che ci insegua, e del credere di potersi sottrarre ad un pericolo volando via; e in genere della mancanza di coraggio, anzi dello stesso sentimento vivo di volere. Tutto ciò proviene appunto dall' atonia del sistema onde provengono gli atti suddetti, e conseguentemente i sentimenti di essi.

E si spiega con ciò anche quell' altro fatto, che, se la rappresentazione del sogno, in una condizione non anormale e patologica dell' individuo, si fa tanto viva da bastare ad un movimento, per esempio a quello di un braccio, l' individuo con ciò si ridesta tutto.

E questo cosa prova? Prova, che delle rappresenta-

zioni succede lo stesso che di tutte le cose, che sono naturalmente impulsive. Che cioè l' effetto sia più o meno, o positivo o negativo, secondo le circostanze nelle quali sono applicate per la produzione del movimento. Il quale non dovrà verificarsi quando, o vi sia difetto dell' impellente per mancanza della sufficiente intensità, o non vi sia attitudine a ricevere l' impulso in ciò che deve essere mosso.

6. — E questo principio, che l' impulsività della rappresentazione è una entità da trattarsi colle norme comuni delle matematiche, e quell' altro, che già spiegammo e gli si connette, che la libertà nella psiche è in ragione della molteplicità dei sistemi impulsivo-motori di essa, è poi confermato anche dalle *anormalità* psichiche, del sonnambulismo, delle svariatissime forme di alienazione mentale, e delle alterazioni momentanee, per cause fisiche o morali, degli organi cerebrali.

In tutte queste anormalità si verifica che, o l'attività impulsivo-motrice è circoscritta a un ordine ristretto, essendo pel resto in istato di atonia; ovvero la intensità troppo e anormalmente grande di un ordine paralizza e sopprime, più o meno, l' azione e la concorrenza di tutti gli altri, e si sottrae per la violenza dell' impeto, all' azione dell' apparato volontario moderatore.

7. — L' impulsività dell' idea è poi tanto irrepugnabilmente vera, che è implicitamente ammessa anche dalla filosofia tradizionale; e proprio da quella che è detta, la *sana filosofia.* La quale vorrebbe pure essere l'avversario

più assoluto di questo principio, secondo essa del tutto *perverso*.

Dico, che l' ammette implicitamente, perchè in tale sottinteso troviamo appunto il bandolo per ispiegarci le *contraddizioni* di quella sua dottrina della volontà, tutta quanta *puerilmente falsa*.

E, a dimostrarlo, la piglieremo per tre versi, cioè delle sue dottrine, degli appetiti, del motivo, dell' indifferenza.

8. — Dottrina degli appetiti.

Dicono. Nella rappresentazione sensibile ed intellettuale (poichè fanno questa distinzione, come abbiamo già detto sopra) il senso e l' intelletto sono affatto passivi. Se tra queste rappresentazioni e la volontà non ci fosse niente altro di mezzo, la volontà non agirebbe. Affinchè la volontà possa agire è necessario, che il senso e l' intelletto, oltrechè *passivi nella rappresentazione,* siano anche attivi. Ma attivi per mezzo di qualche altra cosa, poichè la rappresentazione non lo può essere: attivi quindi per mezzo di ciò che chiamiamo l' *appetito*. L'appetito sensitivo (o concupiscenza) del senso, e l'appetito razionale dell' intelligenza.

Alla buon' ora. Riconoscete dunque la necessità e l' esistenza di una impulsività al di fuori della volontà. E ciò è l' essenziale. Che questa impulsività poi la si immedesimi colla rappresentazione o la si distingua da essa è un' altra questione. E vedemmo come già si sciolga anche tale questione. E come la scienza positiva sostituisca alla *trinità* delle facoltà misteriose e antiscienti-

fiche del rappresentare, dell' appetire e del volere, la *dualità* dei fatti, della rappresentazione impulsiva, e del volere determinato da essa, in corrispondenza delle due funzioni fisiologiche degli apparati centripeto-centrifughi, o sensitivo-motori.

Puerile, come dicemmo, è questa dottrina delle tre facoltà, concepite come tre persone, che siano la stessa anima. Concepite così. E, in effetto, la dottrina, cosidetta filosofica, del dogma cattolico del dio uno e trino, è precisamente una projezione in dio di questo concetto del volere umano.

Puerile ancora, perchè, se le tre facoltà (rappresentazione, appetito e volontà) sono cose diverse l' una dall' altra, ci vuole poi anche un qualcheduno fuori di esse, che le metta in azione all' evenienza, come, nel sistema delle cause occasionali, dio determina l'azione del corpo essendo attiva l' anima, e quella dell' anima essendo attivo il corpo. Ovvero è d' uopo che, per non concedere la impulsività alla conoscenza, si commetta la ridicolaggine di concedere la conoscenza alla impulsività.

Ed è poi contradditoria. La rappresentazione, dicono, non è impulsiva; ma poi ha un mezzo per esserlo; quello dell' appetito rispettivo, che *immancabilmente* la accompagna. La volontà, dicono ancora, non è mossa, e il suo muoversi l' ha tutto da se stessa; ma poi è impossibile che si muova, se non c' è, a fare che sia mossa, un appetito, che è, di sua natura, motore della volontà.

9. — Dottrina del motivo.

Dicono. La cognizione dà un vero. Un vero è un

bene. Un bene muove la volontà. La cognizione del vero infinito, cioè di dio, dà un bene infinito, e il bene infinito muove la volontà *necessariamente*.

Dunque, nel caso della cognizione dell' infinito, la cognizione è impulsiva, e lo è necessariamente. Cioè, la nostra dottrina è riconosciuta vera, almeno pel caso in discorso.

E qui facciamo una riflessione.

L' essere necessitati a volere lascia sussistere la moralità nell' atto volontario, o la toglie via? Se la lascia sussistere, come può stare più il principio fondamentale della *sana filosofia,* che la moralità è *assurda* senza quella, che essa chiama *la libertà di indifferenza?* E se la toglie via, come può essa affermare nello stesso tempo, che dio, il quale vuole necessariamente il bene, sia la stessa santità, ossia la moralità per eccellenza? E che siano sante, ossia morali in grado sommo, nella loro vita oltremondana, le anime dei giusti?

Ma, nella stessa dottrina del motivo, il nostro principio è poi, indirettamente, riconosciuto vero anche per ogni altro caso.

Dicono. Se l' oggetto della cognizione non è il vero assoluto, ma un vero, e quindi un bene, finito, la volontà ha la possibilità di non volerlo. In modo che, rispetto ai beni finiti o imperfetti, nel volere c' è la libertà d' indifferenza.

Qui lasciamo da parte la confusione tra la possibilità assoluta o metafisica del contrario, e la negazione della determinazione naturale necessaria del fatto determinato. Come le due cose sieno affatto diverse, e pos-

sano stare insieme il Caso e l' Ordine naturale necessario dei fenomeni, l' ho dimostrato nella mia « *Formazione naturale* » già più volte ricordata. Ed è puerile fare la detta confusione per l' uomo solo, e non mica insieme per tutti gli altri animali, anzi per tutte le cose, anche non animate, cioè per gli stessi fatti fisici, mentre il fatto di tutti è identico perfettamente.

Facciamo invece un' altra argomentazione.

I nostri oppositori affermano, che non si dà atto di volere senza atto di cognizione. E devono affermarlo, perchè richiesto dalla loro stessa definizione della volontà. Supponiamo dunque che si abbia la cognizione di un bene imperfetto. E che il volere deliberi (come importa la ipotesi dell' indifferenza) di non volerlo. Pel detto principio, questa deliberazione di non volere, anch' essa, dovrà essere preceduta da una cognizione. Ora questa cognizione precedente, o determina a deliberare o no. Se si dice che determina, è concessa la impulsività in questione; se si dice che non determina, si rinnova il caso primo, ossia di una deliberazione di non deliberare. E bisogna allora ricorrere ad un' altra cognizione, che preceda la precedente. E ciò all' infinito. Cioè si termina collo stabilire, che l' atto della volontà esiste senza l' atto della cognizione; che è la negazione dello stesso principio del ragionamento, ossia un assurdo.

Dunque, anche pei casi della cognizione del finito, o ammettere l' impulsività, o ammettere la contraddizione, ossia l' assurdo.

Non dissimulo però, che i nostri filosofi non si avvedono del loro paralogismo per una confusione, che

fanno in un punto del ragionamento. Ed è sempre il *mistero* della confusione il generatore delle fallacie del ragionamento.

Essi cioè confondono il semplice non deliberare col deliberare di non deliberare, da noi contemplato nell'argomentazione esposta. Le due cose sono affatto diverse. E la prima non può entrare nella argomentazione, perchè, non essendo un atto del volere da esso dipendente, non può essere assunto a stabilire una sua proprietà, e non ci resta poi più nessuna altra ragione per negare, che il semplice non deliberare dipenda unicamente dall'essere, non l'impulsività che manchi alla cognizione, ma il grado sufficiente ad una data quantità di movimento.

10. — Dottrina dell'indifferenza.

La dottrina della libertà di indifferenza, come è concepita volgarmente, e come è presentata nei trattati superficialissimi di etica che corrono per le mani di tutti, pare la cosa più liscia del mondo. E si fanno per ciò le meraviglie, che ci possa essere chi non accetti a chiusi occhi questa idea, che al *senso comune* sembra tanto vera e tanto evidente.

Ma che non sia poi tanto liscia apparisce subito a chi studia gli scritti dei grandi ingegni, che inceppati dal pregiudizio di questo assurdo hanno dimostrato la forza della loro mente nel divincolarsi per cavarsene, e per trovar modo di metterlo d'accordo colla logica dei fatti.

Dicono. L'uomo ha la libertà. E questa è la libertà di indifferenza.

Ma poi, un primo taglio a questa libertà. Cioè, come abbiamo detto, solo relativamente ai beni imperfetti.

E non basta. Un altro taglio ancora. Anche relativamente ai beni imperfetti, libertà di indifferenza non vuol dire, libertà *in equilibrio* fra due beni dati, o fra il sì e il no in riguardo a uno solo. Indifferenza sì, ma equilibrio no.

Ossia una indifferenza, che non è una indifferenza.

Cioè, la volontà per sè è impotente a determinare, poichè alla sua determinazione occorre l' impulso dell'appetito. E questo è sempre doppio: cioè, il sensuale o la concupiscenza, e l' intellettuale; che sono poi tra loro opposti; e il sensuale è di gran lunga più forte dell'altro, e vincente quindi nella deliberazione da esso imposta al volere. Non restando all' intellettuale altro ufficio, che di accusatore del volere, che doveva seguir lui e ha soccombuto alla prevalenza dell' altro.

Sicchè questa volontà libera, che si dava prima, come una regina onnipotente, si finisce poi a presentarla, come una schiava in ceppi. E la si mette fra l' incudine e il martello. Tra la concupiscenza, che la trascina irresistibilmente, e l' intellettualità, che la condanna senza sua colpa.

Poichè dunque questi filosofi riconoscono il bisogno di qualche cosa di impulsivo per la volontà, e lo ammettono nell' appetito, e con una forza determinata, e la fanno agire in ragione di questa forza, certissimamente (riportandosi per questo al fatto dell' azione umana, presa cumulativamente, rispondente con costanza alla costanza di una ragione o di una legge), vengono così ad ammet-

tere loro malgrado il nostro principio, e a contraddire al proprio.

Il *liberismo* religioso (se mi si perdona la parola) confessò la sua contraddizìone, ricorrendo alla teoria della *grazia:* massime nella sua forma più profonda e conseguente del giansenismo. Il liberismo non religioso, ricorrendo alla teoria (vera solo nel nostro ordine di idee) della *forza irresistibile,* che assolve dalla reità.

CAPO IV.

Le vecchie prove della libertà d' indifferenza. La libertà nel positivismo. Le gradazioni delle autonomie. L'autonomia specifica umana. L' arbitrio libero: il diritto e il dovere.

1. — Falsa puerilmente, ed assurda, dimostrammo nel suo concetto la dottrina della libertà cosidetta di indifferenza, attribuita al volere dell' uomo da quella che si chiama, la sana filosofia.

Ora esaminiamo le prove di fatto, per le quali essa ne asserisce reale la esistenza. L' attestazione, cioè, della coscienza, e l' indeterminatezza infinita delle azioni umane.

2. — L' attestazione della coscienza.

Dicono. Se uno percepisce due oggetti appetibili,

esso ha la coscienza di non essere determinato necessariamente all' uno piuttosto che all' altro; di essergli possibile di scegliere tanto l' uno quanto l' altro; e che quindi la deliberazione della scelta di uno di essi proviene dal volere, che ha potuto farla per propria virtù; per una virtù che ha la ragione della sua determinazione proprio nel volere, e non fuori di esso. In modo che l' azione di volere alla coscienza apparisce come un fenomeno , che non è l' effetto di un altro fenomeno, o di una causa estrinseca: apparisce cioè come un effetto senza causa; ossia, come causa di se stesso. E del pari, se si percepisce un oggetto appetibile unico, avendosi la coscienza che si può deliberare, e di volerlo, e di non volerlo.

La prova ha due magagne capitali. Da una parte prova *troppo*. Da un' altra non prova *nulla*.

Prova troppo.

Cioè prova la libertà di indifferenza anche pel bruto: al quale i nostri filosofi del senso comune negano assolutamente la detta libertà, che vogliono un privilegio esclusivo dell' uomo. Possono essi asserire con certezza che il bruto, un pollo per esempio o un gatto, non esperimenti nella sua coscienza un fatto simile? No certo, poichè di quello che passa nel pensiero del bruto l'uomo non può aver coscienza. Dunque non sarebbero neanche autorizzati a stabilire pel bruto, con certezza, l' assenza della libertà. Anzi neanche un uomo per l' altro uomo. Che se si dicesse, che dall' uomo all' uomo si può argomentare per analogia, l' analogia (in proporzione) c'è del pari tra l' uomo e il bruto. La *perplessità,* che sperimento

direttamente nella mia coscienza, e dalla quale argomento la mia libertà d' indifferenza, la osservo indirettamente, o dagli effetti esterni, negli altri uomini. E ciò mi autorizza ad ammettere la indifferenza anche in loro. Ma siccome poi la stessa perplessità indirettamente, o dagli effetti esterni, la osservo anche nei bruti, per essere conseguente a me stesso, dovrei ammettere la indifferenza anche in questi.

Non prova nulla.

La coscienza mi presenta solo il fatto della deliberazione della volontà: e non me ne presenta un altro precedente, che ne sia la causa: ossia essa non mi fa sapere che la volontà abbia una dipendenza da qualche cosa, che la determini. Non me lo fa sapere. Ma poi non mi fa proprio sapere che, quella dipendenza, la volontà non la abbia. Ed è ciò che occorrerebbe appunto, affinchè la prova avesse valore. Lanciamo con una mano un sasso. Il sasso fa una curva muovendosi nell' aria. E ciò è l' effetto dell' urto ricevuto dalla mano. Supponiamo ora che il sasso sia fornito della coscienza di se stesso solo nel tempo che si muove nell' aria, e non prima. Egli crederà di muovervisi da sè, non essendo a sua cognizione il fatto precedente dell' urto ricevuto. Ma si ingannerebbe. Il ragionamento dei nostri filosofi vale quanto quello di questo sasso. Nè più nè meno. Ossia non prova nulla ed è una mera illusione.

3. — L' indeterminatezza infinita delle azioni umane. Dicono. Se la volontà dell' uomo fosse, non autonoma, ma mossa, secondo le leggi necessarie della natura, da

altro, per esempio, alla guisa che una massicella nervosa lo è da un' altra, allora agirebbe precisamente come la ruota di una macchina, che ubbidisce, girando, all' impulso ricevuto dalle altre parti della macchina. E quindi ripeterebbe sempre il medesimo movimento; almeno nella identità del caso. Ma ciò non avviene, perchè gli atti volontarj sono sempre immensamente variati; anche nella identità delle circostanze; anzi non si danno mai due atti identici, nemmeno nello stesso individuo. Dunque è, non necessitata, ma libera.

Se questo ragionamento fosse giusto, ne verrebbe, che si dovrebbe dire libero anche un *bruto* qualunque; perchè nelle sue azioni volontarie si osserva il fatto medesimo. Anzi anche una pianta. Una quercia, per esempio. La stessa quercia in due primavere successive non mette lo stesso numero di foglie; e non ne fa poi mai due allo stesso modo, facendone tante: e ciascuna quercia ne fa un numero differente. Perfino bisognerebbe dire libera la materia inorganica. Un pugno di polvere, gettato in alto da una mano quante volte si vuole, cadendo in terra, dà i suoi granellini disposti sempre in modo diverso.

Evidentemente qui le diversità dipendono unicamente dalla molteplicità degli elementi concorrenti, e sono in ragione delle possibilità delle loro combinazioni. Così, un numero solo, una combinazione sola; dieci numeri, moltissime; cento, assai più ancora. E quante, la matematica sa dirlo.

E si conferma il nostro principio, che la libertà dell' uomo (cioè questa varietà delle sue azioni) è l' effetto della pluralità delle serie psichiche o degli istinti, se

così vogliono chiamarsi. E che, se è immensamente più che negli altri animali, ciò dipende unicamente dal fatto, che la complessità della sua costituzione psichica, sia per la disposizione intima, sia pei rapporti col di fuori, si presta ad un numero di combinazioni immensamente maggiore.

Ma il bello si è poi, che i nostri filosofi *sani* assumono qui la parola, *indeterminatezza*, in un senso equivoco.

L' indeterminatezza nelle azioni umane c' è solo in un senso relativo. Non mica in un senso assoluto. E i nostri filosofi confondono l' uno con l' altro.

Un pugno di granellini di silice, gettato in alto molte volte, cadendo, fa una figura sempre diversa. E sotto questo punto di vista ha la indeterminatezza. Ma, se prendo due piccole masse di particelle incoerenti, l'una di silice, l' altra di crusca, e faccio variare, gettando molte volte l' una e l' altra, le loro figure, non otterrò mai che una figura, fra quelle prodotte dalla crusca, non somigli alle altre della stessa crusca, e si avvicini invece ad una di quelle prodotte dalla silice. Non l'otterrò mai. Le figure della crusca, sempre diverse tra loro; ma però sempre figure proprie della crusca. E così quelle della silice. Onde sotto questo punto di vista non hanno la indeterminatezza, e si dice appunto, che non sono dotate di libertà, nè la crusca nè la silice, per la mancanza di questa indeterminatezza; non bastando quell' altra, detta prima, a stabilirla.

Lo stesso dicasi dell' uomo. Le sue azioni hanno una indeterminatezza. E la dicano pure infinita, se credono,

che non fa nulla. Ma è una indeterminatezza, come la prima delle due suddette della crusca e della silice; e che non serve punto a stabilire la libertà dell'agire. Quanto poi all' altra indeterminatezza, che è quella che servirebbe, l' uomo non l' ha, precisamente come non l'hanno la crusca e la silice. Sopra abbiamo già fatto osservare come l' azione umana, per quanto diversa, conservi però sempre il tipo dell' umanità. E come poi, nel seno di questo ordine tipico umano universale, si disegnino, con costanza naturale immancabile, degli ordini tipici concentrici, per le razze, per le famiglie, per gl' individui, e via discorrendo, proprio in analogia con tutte le altre produzioni naturali.

4. — Ora a noi.

La cosidetta *sana filosofia* ha detto: La libertà è una condizione per la moralità, *sine qua non*. Solo l' uomo, fra tutti gli animali, ne è fornito: e quindi esso solo, fra tutti, è un essere capace di moralità. La libertà poi sta in ciò che la volontà sia immune (questa sola cosa al mondo) dalla legge universale della causalità. Tutti i filosofi, (tutti, e specialmente i positivisti) che negano questa immunità, e sostengono, che la legge della causalità si estende anche al volere dell'uomo, rendono con ciò impossibile la moralità, ossia professano una filosofia *immorale*.

Il positivismo dice invece: La filosofia cosidetta sana non concepisce la libertà del volere se non come la negazione, a suo riguardo, della legge della causalità. E siccome si dimostra in tutti i modi, indirettamente o di-

rettamente, che tale negazione è una illusione, ed una assurdità, così, stando all' insegnamento della detta filosofia sana, la libertà restando eliminata dalla scienza, ne resterebbe eliminata conseguentemente anche la possibilità della morale. Il positivismo, senza negare la causalità nel volere, trova e dimostra nell' uomo la libertà speciale a lui. Al positivismo quindi è possibile di salvare la condizione *sine qua non* della moralità. È dunque il positivismo che salva la morale; che sarebbe irremissibilmente perduta sotto la tutela infida dei metafisici liberisti.

5. — Il positivismo, senza negare la causalità nel volere, trova e dimostra nell' uomo la *libertà*. Anzi una libertà speciale a lui.

Ciò consegue dalle cose dette fin qui.

Ma gioverà, per maggiore evidenza, riassumerle in un discorso *ad hoc*.

6. — Ma prima togliamo via gli equivoci.

Al volere impongono la legge della causalità i *fatalisti*, i *casualisti*, e i *materialisti*. E lo fanno in modo da togliere di mezzo la libertà.

Anche al positivismo si fa la stessa accusa. Ma a torto. Il positivismo è una dottrina scientifica, e quindi diversa essenzialmente dalle tre suddette, che sono dottrine metafisiche.

La causa, per la volontà dell' uomo, del positivista, non è, nè il destino dei fatalisti, nè l' accidentalità dei

casualisti, nè la pura *finzione matematica* dell' urto in astratto del corpo, dei materialisti.

La causa, nelle azioni volontarie dell' uomo, del positivista, è invece il fatto concreto, immensamente complesso e specificato, e quale è dato dalla osservazione, della stessa natura della psiche umana.

Le tre prime cause (o le metafisiche) tolgono di mezzo la libertà: quest' ultima all' incontro (cioè la scientifica) la stabilisce.

7. — La finzione matematica del materialista importa l'*eteronomia* assoluta. Il fatto reale della natura è sempre una *autonomia* relativa, in proporzione minore o maggiore. La gradazione delle formazioni o degli esseri naturali è una gradazione di autonomie. L'uomo è, come una formazione e un essere distinto, e il più elevato, così una autonomia distinta, e la maggiore e la più spiccata, e la più elevata di tutte.

8. — Ho detto, che la finzione matematica del materialista importa l' eteronomia assoluta.

E in effetto la finzione matematica del materialista consiste in ciò, che la forza concepita sotto la forma del *movimento,* trasmessa che sia ad un corpo, lo *domina* assolutamente, in quanto ha potere d' entrarvi, di invaderlo, e di far sì, che passi dallo stato di quiete allo stato di quel movimento stesso, nel quale essa consiste. Rimanendo così il corpo affatto passivo, e la forza affatto attiva.

9. — Ma il fatto reale della natura non è mai questa assoluta passività della materia e attività della forza, del materialista. È sempre *qualche* attività della materia, e *qualche* passività della forza. Ossia, che è lo stesso, non è mai la funzione matematica del materialista, o l' eteronomia assoluta: ed è sempre una *qualche autonomia.*

E in effetto in nessuna cosa si dà che la forza ne sia ricevuta senza che, almeno in parte, ne sia trasformata. Ossia, ogni cosa è fornita di una *proprietà*, che determina la forma, sotto la quale deve mostrarsi attiva la forza, che cade sopra di essa. E tale proprietà è precisamente la costituzione naturale della cosa stessa. Il corpo fisico, la sostanza chimica, l' essere vivo, e via dicendo. E in virtù della detta trasformazione, che ha dovuto subire entrando nella cosa, la forza diventa l' attività speciale della cosa. Con caratteri, direzione, effetti, affatto diversi dalla esterna invadente. Onde la cosa trova in se stessa la ragione e la possibilità di operare; e lo fa in disparte dal movimento generale dell' ambiente, e anche resistendo ad esso, e modificandolo. Ossia è, sotto questo punto di vista, relativamente una autonomia.

10. — La gradazione delle formazioni e degli esseri naturali è una gradazione di autonomie.

Per tre ragioni.

Primo. Perchè la formazione superiore è una distinzione nell' indistinto della inferiore precedente, come ho dimostrato nella « *Formazione naturale* ». Cioè vi persistono, quale fondamento dell' essere, o nella costituzione

sua, le proprietà dell' inferiore, alle quali se ne aggiunge una nuova caratteristica. Ossia, alla autonomia dell' indistinto, l' autonomia distinguente. Come, per esempio, le proprietà chimiche organiche della pianta, alle chimiche inorganiche delle sostanze de' suoi tessuti.

Secondo. Perchè l' autonomia sovrapposta e distinguente domina le stesse autonomie sottoposte dell' indistinto, onde viene la formazione. Come, per esempio, le reazioni chimiche inorganiche nella pianta sono regolate dalla costituzione vegetativa ed organica di essa.

Terzo. Perchè la formazione superiore essendo sempre più complessa della inferiore, e la maggiore complessità degli elementi costitutivi prestandosi ad un maggiore numero di combinazioni di atti totali risultanti, nella formazione superiore si ha, non solo una forma più specializzata di azione, ma anche una maggiore indeterminatezza di essa. Così avviene, che sia più determinata la capacità di comporsi insieme degli atomi, nei cristalli inorganici, che quella delle sostanze organiche, negli elementi istologici dell' organismo. Più determinata è la direzione nella pianta, che nell' animale.

11. — Dalle quali considerazioni si raccoglie, che l' autonomia, onde parliamo, si presenta sotto due aspetti, cioè di *arbitrio* e di *libertà*.

Arbitrio, in quanto è la forma speciale di attività che ha in se stessa la ragione di essere, e domina le sottoposte.

Libertà, in quanto non è la possibilità unica dell'eteronomia, e che è data dalla finzione matematica del ma-

terialista, come, per esempio, del movimento di una palla di bigliardo colpita dalla stecca; ma è un numero di possibilità; come, per esempio, dello svolgimento di un seme in condizione di poter germogliare; che può farlo in modi immensamente variati.

E si raccoglie anche, essere la libertà, nella autonomia, in ragione della superiorità.

12. — L'uomo è, siccome una formazione e un essere distinto, e il più elevato, così una autonomia distinta, e la maggiore, e la più spiccata, e la più elevata di tutte.

Per presentare ad un colpo d'occhio solo questo vero, a tutti noto, ed emergente in tanti modi anche dalle cose dette sopra, segniamo sulla linea della natura universale i quattro punti, che seguono: minerale, vegetale, animale bruto, uomo.

Se, il minerale, lo prendiamo astrattamente e secondo la finzione matematica, del materialista, ci offre il tipo della eteronomia. Ossia la forza impressagli (il movimento) lo trascina con sè, senza che esso per propria virtù porti una modificazione nella qualità e nella direzione della forza invadente dal di fuori.

Nel vegetale, pogniamo in un seme, troviamo una proprietà, colla quale la forza entrante dal di fuori deve fare i conti. La *vita,* per sbrigarci con una parola sola. Ed ecco l'autonomia. Sul seme influiscono la luce, il calore, l'acqua e in seguito anche l'acido carbonico ed altre sostanze; ed esso seme agisce e si sviluppa. Ma l'azione dello sviluppo non consiste nè in luce, nè in ca-

lore, nè in acqua, nè in acido carbonico od in altre sostanze inorganiche. Ma bensì nelle forme vegetative delle radici, del fusto, delle foglie, dei fiori, dei semi: e precisamente secondo il tipo della sua specie: ma non identicamente a nessuno degli altri semi della specie medesima.

Nell' animale bruto, oltre la vita, abbiamo anche la volontà cosciente, ossia la *psiche*. Ed ecco un autonomia superiore. Una forma nuova di forza, che imprime una direzione nuova, e propria e indipendente, alle forze somministrate dalle attività vegetative dell' organismo.

Nell' uomo finalmente, oltre la vita, e la psiche iniziale del bruto, abbiamo l' *idea* umana; che le si sovrappone, reggendola e muovendola secondo la propria ragione.

13. — Questa, delle autonomie delle formazioni naturali, è una legge data dalla osservazione. È quindi positiva e innegabile.

La distinzione della autonomia umana fra tutte le altre della natura, e la sua superiorità, anch' essa è un fatto dato dalla osservazione. È quindi anch'essa positiva e innegabile.

Ed essendo chiaro, che l' autonomia è un arbitrio e una libertà, ne viene che all' uomo compete, in un modo speciale, il *libero arbitrio*; in quel modo cioè, che non implica la negazione della legge universale della causalità, ma è tuttavia una realtà; e una realtà che si può, anzi si deve, chiamare con questo nome, di libero arbitrio.

Dunque hanno torto i metafisici a dire, che il positivismo implica la negazione del libero arbitrio; ovvero

che esso riduce l'arbitrio dell'uomo al grado dell'arbitrio del bruto.

Dunque hanno invece ragione i positivisti di dire, che, essendo i metafisici impotenti a salvare alla morale il libero arbitrio, la morale è debitrice del salvamento di esso al positivismo.

14. — L'autonomia dell'uomo è il suo libero arbitrio. Anzi questa espressione, *arbitrio libero,* rappresenta precisamente il fatto dell'autonomia umana ed è applicabile alle altre autonomie naturali solo in senso meno proprio, e in quanto queste altre autonomie hanno con essa una qualche analogia.

Pel suo libero arbitrio l'uomo è il *dio della natura.*

Egli ha un pensiero suo proprio, nel quale si disegnano dei tipi di cose e di operazioni, che non si trovano, tali quali, nella natura. Quei tipi sono la legge tutta sua, che l'uomo impone alle cose.

Impone una legge alle cose, in due maniere: negativamente, impedendo che gli nuocano: positivamente, trasmutandole nell'essere loro e facendone delle sue *creazioni.*

Nella prima maniera frena le passioni, ossia la natura inferiore dell'animale, che ha in sè. Vince cogli accorgimenti dell'igiene e dell'arte medica i disordini fisiologici del suo organismo. Si difende dalle offese degli animali nocivi, e ne sgombra il luogo della sua abitazione. E questa poi libera anche dalla vegetazione, che non gli serve, dall'ira degli elementi inanimati, come le acque e le sabbie e i venti. E contrasta all'influenza

esiziale del caldo, del freddo, dell' arsura, e dell'umidità, in modo che può vivere in ogni clima.

Nella seconda maniera, coll'abitudine, riduce la stessa passione brutale alla forma di una forza ordinata e nobile, onde s' abbella il suo animo e si avvalora nell' impeto degli ardimenti retti e generosi. E addestra le membra alle arti e alle industrie. E riduce la belva all' addomesticamento, onde ricava aiuto al lavoro e conforto geniale della sua solitudine. E gli animali e le piante, utili al sostentamento, li produce e li moltiplica a scelta, come gli giova e gli piace. E si crea i vestimenti e le abitazioni a difesa della natura inclemente, e a soddisfare il suo ozio colla dolcezza dei comodi e della bellezza. E anche la terra, su cui gira coll' occhio, e si muove colla persona. E, composti nelle macchine degli esseri di sua fattura, vi costringe le forze cieche della natura a lavorarvi per suo conto, e ad aiutarlo nella locomozione e nella produzione di ciò che gli occorre e gli talenta. E combina infine insieme, come gli detta il gusto e la immaginazione, in forme gentili e vaghe, i sapori, gli odori, i colori, i suoni, offerti dalla natura isolatamente, e in forme rozze e selvaggie. Vedasi, in proposito della virtù creatrice del pensiero umano, ciò che ne dissi nel mio scritto su *Pietro Pomponazzi* (1).

15. — Pel suo libero arbitrio ha l' uomo tale universale dominio. E questo dominio è *diritto*.

È diritto, perchè determinato da una ragione asso-

(1) Nel volume primo di queste *Opere filosofiche*, p. 14 e segg.

luta. Ossia assolutamente vera e giusta. Determinato cioè dalla *idealità umana,* che ha questi caratteri come dimostrerò nei seguenti capitoli, nei quali se ne deve trattare direttamente.

16. — Diritto, che è, nello stesso tempo, (esso diritto medesimo) *dovere.*

Diritto, cioè, nel rapporto esterno, per esprimermi così. E dovere, nel rapporto con se stesso.

Vale a dire. La legge, che si manifesta nella coscienza dell' individuo, ha una efficacia al di fuori di esso, e allora è un diritto. Ed ha una efficacia per l' individuo stesso, e allora è un dovere.

Facendo astrazione da questi rapporti, del di fuori e del di dentro, onde il doppio rispetto, di diritto e di dovere, si ha un medesimo unico, ossia la *giustizia.*

Un diritto o un dovere, che non sia la stessa idealità naturale umana, è quindi una ingiustizia.

E, conseguentemente, un diritto non autorizzato da essa idealità, una ingiustizia inflitta; un dovere da essa non imposto, una ingiustizia sofferta.

17. — L' autonomia dell' uomo è il titolo del suo dominio, ossia del suo diritto.

E la sua autonomia è nella *libertà* del suo *arbitrio.*

Il quale arbitrio è una forza speciale, corrispondente ad una specialità di organismo cerebrale, e in dipendenza da una specialità psichica, ossia dalle *idee.*

Il dominio dunque ed il diritto saranno in ragione diretta, e dell' arbitrio, e della sua libertà.

Quindi, in nessun essere della natura al di fuori dell' uomo; e nell' uomo, sopra tutti gli esseri della natura fuori di lui: perchè l' arbitrio propriamente detto, o umano, esiste solo nell' uomo e non esiste negli altri esseri.

E nell' uomo stesso sopra la parte sua corrispondente alle costituzioni comuni alle cose inanimate, agli organismi, ai bruti.

E nell' uomo poi, non sempre. Non nel cretino, non nel bambino, non nel selvaggio, perchè l' arbitrio vi esiste solo potenzialmente. E non nel sogno, e nella prostrazione eccessiva delle forze anche nella veglia, o per malattia, o per l' azione di qualche agente fisiologico, perchè l' arbitrio vi è ridotto allo stato della impotenza. E non nel delirio e nelle altre forme della alienazione mentale, e nello scoppio violento di una passione, perchè l' arbitrio non è libero; vale a dire ne è *paralizzata* la potenza da una forza maggiore, che quindi domina sola. E non nella mancanza dell' intenzione, perchè in tal caso non ha l' occasione di funzionare.

E con diversa misura negli uomini, in cui esiste e funziona liberamente l' arbitrio. Più nell' uomo che nella donna, nella quale l' arbitrio, per la costituzione naturale diversa, ha uno sviluppo inferiore. Più nell' adulto, che nel fanciullo, perchè in quello è già più cresciuto che in questo. Più nel civile, che nel barbaro; più nel colto, che nell' incolto: per la stessa ragione. E più in quello che da natura era meglio disposto alla formazione del carattere.

E, in genere, massimo il dominio e il diritto nell' uomo di carattere o nel *sapiente,* come gli antichi, con

tanta ragione, lo chiamavano. Onde l' uomo di carattere è l' essere fornito per eccellenza di quella nobiltà speciale di natura, che è la più divina, e sta sopra a tutte le altre: cioè dell' imperio giusto e pel bene: di quell' imperio onde nelle diverse religioni si costituì la parte più sublime della essenza della divinità.

L' esercizio del quale dominio poi, soprattutto sopra se stesso, essendo il conforto maggiore dell' uomo, e quindi per ciò anche il costitutivo essenziale della sua *felicità*, l' uomo di carattere, ossia il sapiente, o il santo, come pure fu chiamato, è anche l'uomo veramente felice.

E la sua felicità consiste precisamente nella serenità dell' animo prodotta dalla coscienza chiara e viva della giustizia e della forza incrollabile di volerla.

E anche ciò gli antichi hanno capito lucidissimamente, ed hanno sentito ed espresso nel modo più ammirabile. Anche nell' attribuire alla divinità tale concetto della beatitudine quale conseguenza necessaria della sua buona ed onnipotente sapienza, ossia della sua santità.

18. — Corrisponde al diritto la *responsabilità* morale. E questa per ciò è in ragione di esso diritto, e quindi della libertà dell' arbitrio.

Ma della responsabilità parleremo in seguito. Dove diremo, in che consista, e come corrisponda alla detta libertà dell' arbitrio. E come venga meno nel caso della così detta *forza irresistibile*. E quale correlativo rimanga, in vece della responsabilità, nella diminuzione o mancanza assoluta, temporanea o costante, in un essere, dell' arbitrio libero umano.

PARTE TERZA

DELLA MORALITÀ

CAPO I.

I concetti falsi del diritto. Due apoftegmi evangelici eminentemente veri, liberali, rivoluzionarj.

1. — Siffatto, come lo abbiamo indicato, è il diritto. Ed è quello il *diritto naturale* (1).

E il diritto naturale è il solo, che si possa, a ra-

(1) Si noti che qui si parla del diritto come *formazione effettuata*, e secondo il concetto generico che se ne astrae: non della *genesi del diritto*, della quale è trattato nella *Sociologia*. Nella quale del pari si tratta della *Formazione naturale del fatto sociale della disposizione individuale antiegoistica*, onde apparisce anche la diversità del nostro concetto da quello dei sistemi *altruistici*, e come non rettamente spieghino il fatto della stessa disposizione antiegoistica. Come ho notato nella Prefazione.

gione, chiamare diritto. Ossia è il *diritto assoluto*. Assoluto, come la natura onde emerge.

E qualunque altro, fuori di esso, è un pseudo-diritto.

Cioè, è una eteronomia, contrastante la autonomia naturale. Ossia una violenza. Che è quanto dire, una ingiustizia.

2. — Questo pseudo-diritto è tale, o assolutamente, o solo relativamente.

Assolutamente, nei concetti del diritto dissonanti dal positivistico sopra esposto.

Relativamente, più o meno, nel fatto delle condizioni reali avveratesi nella società.

3. — I concetti assolutamente falsi del diritto si riducono a due principali.

A quello, che ne pone la ragione in dio. E a quello, che la pone nella forza materiale.

Del secondo sono incolpabili, tanto o quanto, gli insegnamenti anche di molti materialisti. Anzi il concetto, in sè, è una conseguenza logica del *materialismo metafisico*.

Del primo è incolpabile il teismo in genere.

Tutto il teismo; in quanto considera l'arbitrio umano una potenza data a prestito alla persona; e questa, non direttrice di se stessa, ma suddita della legge, che dio fa e le impone. In modo che l' uomo, propriamente, non abbia nessun diritto, ma solo dei doveri: e quelli, che si chiamano diritti di uno, si chiamino così impropriamente; non essendo, in fondo, se non i doveri degli altri verso di esso.

E meno male fin qui. Perchè, infine, la legge, che il teismo razionalistico pone in dio, è la stessa costituzione psichica della specie umana, projettata là, al di fuori di essa; come da Platone le idee, e dal volgo ignorante il movimento della terra nel sole.

Il peggio si è nel teismo volgare o religioso, e nella dottrina soprannaturalistica della *divina provvidenza,* che sancisce come diritto il fatto di autorità, e di condizioni privilegiate, che non ha il suo fondamento nella natura dell' uomo, che vuole liberamente secondo i dettami della sua ragione; ma in altro, che non è in sè razionale e quindi giusto, ma violento e ingiusto, come la forza materiale, la ricchezza, la nascita, il caso e via dicendo.

4. — Ci sono di quelli, e non sono pochi, i quali, senza credere nella divina provvidenza, anzi nemmeno in dio, si accordano però coi suddetti teisti volgari nel riconoscere, o almeno nel patrocinare, la legittimità dell' *uti possidetis.*

Preme a costoro soprattutto che l' assetto sociale, per quanto riconosciuto imperfetto e biasimevole in molte parti, nella essenzialità si mantenga tale e quale. Per ciò non vedono di buon occhio, che si estenda troppo l' istruzione e la cultura alle classi inferiori, e abborriscono poi decisamente che si tenda a disfarne le credenze religiose. Le credenze religiose, che essi non hanno, che essi deridono; ma che servono, secondo loro, a contenere il volgo abbietto in una miseria rassegnata; e conseguentemente più profittevole a chi ne è fuori.

Confesso, che non conosco al mondo più *atroce stoltezza* di questa.

Atroce, perchè frutto dell' egoismo il più brutale.

Stoltezza, perchè implica la falsa idea della impossibilità di un ordine sociale senza le sofferenze le più dure e sconfortate della parte di gran lunga maggiore dell' umana famiglia.

L' ordine sociale presente non è l' ordine sociale assoluto. Si è abolita, senza che la società venisse meno, anzi con un suo assetto assai più lodevole, la schiavitù. La schiavitù, che, quando c' era, si aveva l' ipocrisia di dirla un male necessario alla esistenza del consorzio civile. Del pari rimarrà l' ordinamento sociale anche istruito il popolo, migliorata la sua condizione economica e morale, e liberato dal pregiudizio religioso. Rimarrà, e migliorato di molto. Non sarà più, è vero, il popolo allora una massa senza forza, senza volere, senza intelligenza, senza nome; sicchè l' ordine attuale, tanto vantato dagli *oziosi*, che ne godono ora soli l' impero e i beneficj, non potrà più mantenersi; e sarà invece forte, con una volontà sua propria, e con una nobile personalità. Non si avrà più allora l' ordine attuale. Ma non sarà distrutto l' ordine assolutamente; anzi si avrà un ordine di gran lunga migliore, e di gran lunga più desiderabile.

5. — Praticamente, il concetto assolutamente falso del diritto si esprime in quella costituzione sociale che è fondata, non sulla libertà individuale, ma sulla base della *autorità*.

L' autorità, che comanda senza appello in nome del

volere divino, dei teisti. L' autorità che comanda senza appello in nome del volere del più forte, degli altri.

Nella costituzione sociale fondata sul principio della libertá individuale (s' intende di quella nel senso umano e morale sopra indicato), l' ingiustizia, quando pure ci sia (e tanto o quanto è impossibile che non ci si sia), è però sempre,, non assoluta, ma *relativa.*

L' ordinamento effettivo di una società è un fatto storico, ossia una formazione naturale. È il risultato inevitabile della infinità di azioni realmente esercitate da una infinità di arbitrj individuali, disposti in una maniera determinata da infinità di circostanze accidentali. L' ordinamento stesso quindi, come tale, eccede affatto la responsabilità dei singoli individui, che vi partecipano. Ed è la esecuzione spontanea *imperfetta* di un piano giusto, che non si nega, ma si afferma, e si tende a far valere secondo la possibilità. Sicchè il diritto vero vi è sempre salvo, almeno *potenzialmente:* cioè nel suo fattore naturale, o nel libero arbitrio dell' individuo, del quale è riconosciuta legittima la dittatura sociale assoluta.

6. — In ciò poi, nel mentre che abbiamo espresso il principio della filosofia positiva, abbiamo anche esposto il concetto nuovo, che va stabilendosi da per tutto nella pratica della vita pubblica dei popoli civili.

É la stessa maturità dei tempi che si manifesta in quelle due forme sostanzialmente identiche, la teoretica e la pratica.

7. — E oggi ancora in voga una scuola ibrida, che

si affanna a voler far credere, che il concetto vero, in discorso, del diritto, è quello stesso dell' insegnamento evangelico primitivo. E che ne derivi mediante la chiesa e la sua religione; tanto che si debba dire, attentare al diritto medesimo chi attenta alla religione e alla chiesa.

Questa scuola dovrebbe essere logica, e, se è persuasa proprio di ciò che insegna, conchiudere anche addirittura, che la morale del positivismo, davanti alla quale si fanno il segno della croce, è nientemeno che il corollario più diretto, e più sincero, e più schietto del Vangelo.

La concordanza tra il principio del diritto nuovo e del positivismo da una parte, e quello dell' insegnamento evangelico dall' altra, c' è realmente. Ma c' è precisamente nel senso, che non è riconosciuto dalla scuola ibrida in discorso. La quale considera il lato religioso settario e teorico dell' insegnamento stesso e storico della chiesa che lo rappresenta, (opposti ambedue direttamente allo spirito moderno) e vi nega il *filosofico adombratovi*, che è il solo vero, e quello che unicamente combina collo stesso spirito dei nostri tempi e con quello della filosofia positiva.

E, quanto al combinare lo spirito positivo coll' insegnamento cristiano nel senso filosofico adombratovi, mi piace anzi toccarne, per completare il concetto positivo del diritto, riferendomi a due apoftegmi evangelici notevolissimi.

Il primo: « Se dio comanda una cosa e gli uomini un'altra, bisogna ubbidire a dio e disubbidire agli uomini ».

Il secondo: « Se una tendenza, nella società umana,

è opera di dio, è colpa ed insania contrariarla, perchè ciò che dio vuole è giusto e nulla può impedirlo. Se, invece, non è opera di dio, inutile ancora curarsene, perchè verrà meno da sè ».

Il senso filosofico vero, adombrato nel primo dei due detti apoftegmi evangelici, è questo: « Un uomo, ciò che gli detta la ragione, (il cui diritto è imprescrivibile) non solo può, ma *deve* farlo valere anche contro chi la contraria in nome di una qualsiasi autorità ». Ed è la massima la più radicalmente e giustamente *rivoluzionaria*, che si possa dire.

Il senso filosofico vero, adombrato nel secondo, è quest' altro: « La libertà può avere degli inconvenienti, ma questi si rimediano da sè, e alle velleità sociali ingiuste e innaturali incontra come alle mostruosità e alle specie imperfette delle piante e degli animali, che soccombono nella *lotta per l' esistenza*. Ma se una aspirazione sociale è legittima, ingiusta cosa e vana è il volerla contrariare, poichè è la stessa natura onnipotente che la vuole, ed è certo che trionferà ». Ed è la massima la più radicalmente *liberale* che si possa dire.

Capo II.

Come la costituzione della psiche dell' uomo corrisponda al bisogno particolare della specie umana, che è la vita sociale. Questa è un fatto naturale.

1. — Ed ora, del quarto ed ultimo dei problemi propostici al Capo VII della Parte prima; cioè, come la costituzione della psiche umana corrisponda al bisogno particolare della specie umana.

Ed è qui appunto l' obiettivo principale della presente trattazione.

Per rispondere al quesito propostoci occorre innanzi tutto chiarire, in quale fatto apparisca il bisogno particolare e caratteristico della specie umana.

2. — Il bisogno particolare e caratteristico della specie dell' uomo è la sua *vita sociale.*

La vita sociale dell' uomo è un fatto certo. E ciò basta a stabilire, che è un suo bisogno; poichè il bisogno di un essere è precisamente ciò che si avvera di esso nella sua esistenza; e non altro.

3. — La vita sociale dell' uomo è un fatto certo. Risulta la certezza di questo fatto, tra le altre, dalle osservazioni seguenti:

Primo. Gli uomini si trovano, e si trovarono sempre, da per tutto, vivere in società.

Secondo. L' uomo prospera vivendo in società. Più la società, in cui vive un uomo, si presta a che l' individuo partecipi della vita comune, e più esso si migliora.

Terzo. Senza l' aiuto della convivenza sociale l'uomo, non solo non potrebbe sviluppare in tutta la sua ampiezza le sue naturali disposizioni, ma nemmeno in misura piccola; anzi neppure avere una esistenza. Appunto come una formazione naturale qualunque al di fuori del suo ambiente naturale.

Quarto. L' uomo è un animale parlante; ed ogni uomo è in possesso di una lingua, che forma parte dell' essere suo effettivo, come il saper camminare e respirare. E il linguaggio è un fatto che si collega con quello della vita sociale, e solo con esso.

Quinto. La natura umana, come abbiamo dimostrato sopra, è di una pieghevolezza e plasmabilità tale, che si presta ad un' infinità di attitudini particolari, e in modo da esserne esclusivamente assorbita. Come, negli animali meno imperfetti, la sostanza del loro organismo, che si presta a convertirsi nelle formazioni distinte dei muscoli e dei nervi. Ora nelle attitudini particolari di un individuo umano si ha una specialità di lavoro, che esige la concorrenza di esso individuo colle attitudini particolari di altri in una complessità di tutti, nella quale si verifichi il mezzo di soddisfare per ognuno a ciò che il singolo da sè non produce, e pure gli occorre. Appunto come nel corpo, nel quale la sostanza si è distinta in muscoli e nervi, il muscolo lavora pel nervo, e il nervo

pel muscolo, e per far ciò bisogna che appartengano e l' uno e l' altro ad un tutto medesimo.

Sesto. Le tendenze e le soddisfazioni più costanti, più forti e più nobili dell' uomo sono relative al suo vivere sociale. Il fatto dell' isolamento volontario di un uomo dalla società, che si avvera soprattutto per parte degli individui di forte sentire, non prova contro la tesi; ma la conferma. La conferma, perchè l' isolamento (quando non sia cagionato da una *anormalità* fisica o morale) è l' effetto di una offesa al sentimento vivo della sociabilità, e quindi una protesta per questa offesa.

4. — La convivenza sociale umana è un fatto. Ed é un fatto *naturale*.

Non è quindi l' effetto di un *comando* dato da dio all' uomo, come insegnò il teismo religioso.

E nemmeno l' effetto di una *convenzione* arbitraria, come insegnò il materialismo metafisico.

Ed, essendo naturale, si avverano in esso le leggi della *formazione naturale*, da me altrove esposte.

Quindi, non tutto e perfetto fin dal principio; e che rimanesse poi immutabilmente lo stesso sempre in appresso, e da per tutto.

La socialità nelle epoche storiche antichissime, e più ancora nelle preistoriche, apparisce indistinta, ed embrionale; e farsi viemmaggiormente distinta e sviluppata col procedere dei tempi. E così pure attualmente dalle popolazioni più selvaggie alle più civili. Secondo la legge da noi più volte ricordata, onde il coesistente è la sin-

tesi, nell'attualità, dei momenti, distinguentisi nel tempo, del successivo.

Lo schema teorico di tale processo formativo è questo: l'individuo isolato, al principio; la società universale degli uomini, alla fine. Coll'individuo isolato, l'uomo non ancora una persona, nel massimo della rozzezza selvaggia, della indigenza e della infelicità, paragonabile a quella del bruto. Colla società universale, l'uomo, colla coscienza più viva della propria individualità, ed autonomia, nel massimo della operosità intelligente e virtuosa, della agiatezza e della felicità, paragonabile a quella di un re.

Con questo schema confrontando lo stato attuale delle società umane più progredite, si riscontra la verità della legge indicata. La socialità, come ogni altra formazione naturale, ha sempre progredito *diventando*. Ma non è diventata ancora totalmente. E non finirà mai nel suo processo di tale diventare.

L' ideale assoluto, della società nuiversale, è un termine che eccede qualunque epoca fissa, anche avvenire. Ma nell' epoca presente è già nata e cresciuta assai viva e forte la virtualità che porta verso quel termine: cioé la *internazionalità*.

L' ideale assoluto, della operosità intelligente e virtuosa, e dell' agiatezza di tutti, anch' esso è un termine, che eccede qualunque epoca fissa, anche avvenire. Ma nell' epoca presente è già nata e cresciuta assai viva e forte la virtualità che porta verso quel termine; cioè la *democrazia,* intesa in questo senso, che la ricchezza, la cultura, il potere, nella società, non siano il privilegio della aristocrazia, sia del sangue, sia della ricchezza

oziosa, sia della violenza, sia del caso, ma si estendano in ragione del lavoro e del merito.

5. — La naturalità del fatto sociale oggi tende ad essere riconosciuta universalmente.

Ma in qualche scuola si va nell' eccesso di esagerarla, e quindi di svisarne l' indole vera. In qualche scuola, massime presso i tedeschi, che sono andati fino a creare delle *entelechie* o anime sociali per ciascuno dei diversi aggruppamenti umani, come i metafisici passati per ciascuno dei diversi individui.

Tali entelechie o anime sociali dell' idealismo moderno, il positivista le rigetta quali entità fittizie e false. Fittizie, perché projezioni nell' essere reale delle formazioni meramente soggettive, come l' idea mentale del tempo, che Platone incarnava nella sfera apparente del cielo. False, perchè nel fatto sociale portano la stessa erroneità, che la dottrina della assolutezza della *specie* pone nel fatto degli organismi. Il principio darwiniano della evoluzione ha disfatto l' assolutezza della specie delle piante e dell' animale; ma esso principio è applicabile del pari alle formazioni sociali; e quindi vi disfà anche il sogno delle entelechie fisse dei popoli e delle nazioni.

6. — Non si deve però disconoscere un lato caratteristico vero di questo concetto delle entelechie sociali. Quello cioè della *naturalità,* non solo della socialità in genere, ma anche dei gruppi sociali storici e della grande forza di *persistenza* di questi gruppi sociali naturali, che li rende simili alle *personalità* individuali.

Per ciò tre cose bisogna osservare nel fatto della vita sociale umana in discorso.

Primo. I gruppi sociali naturali, quantunque, assolutamente parlando, siano, come abbiamo gia avvertito, trasformabili e caduchi, sono però dotati di una grande, anzi maravigliosa forza di persistenza; onde appariscono, come delle vere personalità.

Secondo. Tali personalità sono un *prodotto naturale.* E corre una differenza essenziale tra i gruppi sociali *artificiali violenti* (come quelli, per esempio, che sono costruiti dai conquistatori, e dai diplomatici della vecchia scuola, che li fanno al modo del cuoco, che prepara l'intingolo colle membra troncate e morte di animali diversi) e i gruppi naturali. Nelle personalità fittizie e false dei gruppi artificiali si crea un pseudodiritto sociale, che è una violenza e una ingiustizia di fronte al *diritto vero, inviolabile* ed *imprescrivibile* delle personalità dei gruppi naturali.

Terzo. I gruppi naturali sono una gerarchia di gruppi, risultante per coordinazione e subordinazione, come le idealità logiche; e la forza, che li collega e li armonizza, è quella specialissima della *federazione.* Cioè, dell' unione dipendente da un consentimento libero. Libero e nello stesso tempo naturale, o consigliato irrecusabilmente dalle circostanze naturali degli individui e dei gruppi di individui, che trovano di associarsi. E non può essere altro senza la violazione di ciò che sopra indicammo essere il diritto naturale inviolabile dell' individuo.

La federazione (*consapevole e quindi libera in ragione*

del progresso sociale) è la forza che collega ed armonizza i gruppi sociali naturali. E due sono le forme della federazione: la coordinante e la subordinante. La coordinante collega ed armonizza insieme i gruppi dello stesso ordine. La subordinante, un certo numero di gruppi inferiori ad uno superiore. Così, per esempio, le famiglie si coordinano, subordinandosi al comune, i comuni nelle provincie, le provincie nelle regioni, le regioni nelle nazioni, le nazioni nelle grandi divisioni etnografiche, le divisioni etnografiche, nelle grandi divisioni mondiali, e queste poi in fine nella umanità, che è l' ordine più vasto della federazione sociale, e che deve abbracciarle e armonizzarle tutte quante insieme; che tende ad esser fatta, ma che non è ancora formata, e sarà quindi il compito sublime dell' avvenire.

7. — Nella federazione si deve considerare, e il rapporto *politico*, e il rapporto *civico*. I rapporti interindividuali, e quelli più vasti e superiori dei diversi ordini, o *poteri*, di una società, politicamente distinta, tra di loro, devono essere una federazione, come i politici, o internazionali, che dir si vogliano.

Per ciò il concetto vecchio dello *stato*, che *al di fuori* non riconosce nel diritto internazionale un diritto assoluto, e al quale quindi ritiene di poter sottrarsi quando lo voglia, e *al di dentro* intende che i diritti dei singoli cittadini, e quelli dei diversi ordini e poteri sociali siano una emanazione di un potere centrale, che li dà e li toglie a sua posta, e li tiene avvinti senza appello alla propria discrezione, è un concetto falso e per-

verso, è una negazione del diritto naturale, è una ingiustizia e una violenza solenne. È insomma la negazione assoluta del *generatore legittimo* della socialità, la federazione.

E della federazione in tutte e due le sue forme. Della federazione al di fuori o politica, o internazionale, che dir si voglia. E della federazione al di dentro, o civica.

Onde lo stato, nel detto concetto vecchio, non è una formazione naturale o legittima, ma una formazione innaturale o illegittima.

Non è una formazione naturale, come non è una sostanza chimica, nel vero senso della parola, l' accozzamento puramente meccanico di minuzzoli di corpi per sè incoerenti; mentre la sostanza chimica non si fa se non per la *elezione* autonoma di ogni atomo o molecola mediante la sua forza di affinità. Come la sostanza o la formazione chimica si fa per tale elezione autonoma degli elementi concorrenti, così lo stato o la formazione sociale naturale, per la elezione proveniente dall' arbitrio libero degli individui, e dei loro ordini: come nel fatto dei connubj: ossia per la federazione; che non è altra cosa, che questa libera elezione, come abbiamo detto.

8. — La chiesa romana, le cui origini si devono alla forza di una idealità, che determinò una associazione variamenle progressiva per la via naturale (più o meno perfettamente) della federazione, venuta meno un po' alla volta la legittimità di quella idealità onde nacque, rimane ora, massime nella forma determinata del sillabo, come

la negazione più spiccata della idealità vera, ossia della scienza, nel suo dogma, così la negazione la più spiccata e la più assoluta del diritto vero sociale, in quanto è la negazione più spiccata ed assoluta del diritto individuale, e della federazione, che ne consegue.

Sicchè, come della scienza è compito indeclinabile di distruggerne il *dogma,* così della civiltà è compito indeclinabile di distruggerne il *giure,* e quindi l'esistenza, che si immedesima con esso.

CAPO III.

L' idealità umana è il distinto e caratteristico e avente una speciale nobiltà, che nella psiche dell'uomo corrisponde al suo bisogno. La pietà. In che consistano le idealità umane e come si formino.

1. — Ciò che, nella psiche dell' uomo, corrisponde al bisogno della specie umana, al bisogno cioè della vita sociale, e ne rende possibile il soddisfacimento, sono le *idealità umane* propriamente dette.

L' uomo è atto a essere un individuo sociale, perchè è fornito delle idealità proprie della sua psiche; come è atto a respirare, perchè è fornito di polmoni.

Il fatto reale della vita sociale implica che l' uomo sia effettivamente fornito delle idealità suddette; come il

fatto reale di chi respira implica, che sia effettivamente fornito di polmoni.

2. — Anche nei bruti, e in modo pure assai sorprendente, come nelle api e nelle formiche, si avvera in qualche maniera il fatto della convivenza e della associazione degli individui.

Il che induce a stabilire, per la psiche loro, delle formazioni psichiche, o degli istinti (se così si vogliono chiamare) relativi al fatto della convivenza e della associazione, e proporzionati ad esso.

E non si può dubitarne. La specie si esprime al di fuori con una forma particolare del corpo, e al di dentro con una forma particolare della psiche. E ciò che fa l'individuo di una specie si accorda sempre con quel duplice aspetto del suo essere. Il fatto della convivenza e della associazione degli individui non si presenta mai in una specie identico a quello di un' altra. E ciò significa, che le specie differiscono e morfologicamente e psichicamente. Perfino le *varietà* morfologiche si accompagnano con delle varietà nel tipo di convivenza ed associazione; sì che si debba dire, che ogni varietà morfologica corrisponda alla varietà del tipo di convivenza ed associazione per una varietà psicologica, e questa sia la ragione della varietà del tipo stesso.

Il medesimo ragionamento deve valere anche per l' uomo. Tanto più che nella specie umana il fenomeno della socialità è di una perfezione senza confronto maggiore che in nessuna altra.

E, dal fatto, che la vita sociale dell' uomo è disforme

dalle altre, e superiore ad esse di gran lunga, anzi senza confronto, si deve arguire, che disformi ne siano le idealità corrispondenti, e superiori di gran lunga, anzi senza confronto.

3. — L'osservazione diretta poi conferma positivamente la verità della induzione astratta.

Nell'analisi positiva della psiche umana si riscontrano effettivamente le idealità in discorso.

Nella psiche umana; e non in quella di nessun'altra specie di animali: proprio come neanche in queste la vita sociale caratteristica dell'uomo.

E le idealità umane, riscontrate dall'analisi, si trovano poi essere di tale natura da corrispondere precisamente al fatto della vita sociale medesima. E da corrispondervi colla giusta proporzione della causa col suo effetto.

E avverandosi appuntino il principio posto anteriormente nella soluzione del terzo problema, che il mondo pratico, o di effettuazione, di una specie di animali, è in corrispondenza perfetta col mondo psichico della stessa, ossia col suo *possibile*, ossia colla direzione, prestabilitavi nelle sue formazioni logiche, della sua impulsività volontaria. Come il disegno, che va effettuandosi nel drappo di un telaio Jacquard, corrisponde all'ordine dei buchi predisposti ne' suoi cartoni.

Tanto, che, a misura che le varietà umane, sia etnografiche sia storiche, si presentano con delle varietà nelle forme del loro vivere sociale, si presentano, in

pari tempo, con delle varietà nelle corrispondenti disposizioni ideali.

4. — Ma in che consistono, e quali sono queste idealità dell' uomo, onde esso è atto a vivere socialmente?

Per incominciare, su questo argomento di una importanza suprema, da un principio chiaro e preciso, prendo un esempio.

L'esempio della idealità fondamentale *della famiglia.*

Si può fare, in relazione a questa idealità, un estesissimo e intero corso di *storia naturale comparata;* come della morfologia, o di qualunque altro aspetto dell' animale, in confronto col tipo superiore dell' uomo.

E ne risulterebbe un parallelismo perfetto. Un parallelismo perfetto; come se, a fronte delle variazioni anatomiche, si ponessero le variazioni fisiologiche parallele.

Le gradazioni, che, partendo da un minimo embrionale (per adoperare questa parola), e venendo al massimo della idealità umana della famiglia, e variando in accidentalità le più disformi, si succedono nella scala degli animali, vi sono espresse, si può dire, in infinitesimi di passi progressivi. Ma nelle specie distinte spiccano in modo caratteristico, come le specie medesime. E così nell' uomo alla superiorità della specie si accompagna la superiorità della gradazione della idealità in discorso.

Si comincia a manifestare qualche cosa, che ha analogia colla idealità umana della famiglia, in quegli animali, che scelgono, o costruiscono, l'opportuno ricettacolo delle uova, che poi vi depongono e vi abbandonano

a se stesse. Si ha di più in quegli altri, che sorvegliano le uova stesse, anche adoperandosi all' uopo di farle nascere. Più ancora in quelli che hanno da alimentare, difendere e addestrare i nati. E qui si riscontra nelle diverse specie più o meno vivo e gentile un sentimento di affetto tra l' animale che procrea e quello che è procreato. E questo sentimento, o è solo della femmina che ha partorito, o anche del maschio che concorse alla generazione, o insieme anche dei nati. E dura un tempo più o meno lungo.

Cessa però sempre, e vien meno del tutto, col fatto che il nato siasi reso adulto. A questo punto l' adulto figlio diventa, pel sentimento in discorso, come un qualunque altro della specie medesima.

In alcune specie di animali però resta sempre qualche cosa di questo rapporto e di questa inclinazione nella conoscenza e simpatia che dura tra tutti gli individui di una colonia, e che non può nascere fra gli individui di una colonia e quelli di un' altra.

E qualche cosa di simile ha luogo in alcune specie, nelle quali la convivenza non è propriamente a colonie, formate colle nascite dal loro grembo, ma solamente a torme, anche avventizie di individui che si incontrano per caso, e stando insieme un po' di tempo finiscono a conoscersi l' un l' altro e quindi ad amicarsi.

E meno ancora, ma tuttavia nello stesso ordine di cose, si ha nel fatto della ostilità naturale tra l'individuo di una specie e quello di un' altra, e della non ostilità tra gl' individui anche isolati di un' altra.

Ma quanto più, senza confronto, in questo ordine dei

sentimenti della consanguineità, si rivela nella schiatta umana!

Il connubio dei genitori durevole. Perfino tutta la vita. E non fondato solamente sopra le passioni erotiche, ma nobilitato da qualche cosa di più ideale, e che può valere poi, anche da solo, a mantenerlo nella intermittenza e nella cessazione di quelle passioni.

L' amore, tra il padre e la madre; e tra loro e i figli. E dei figli verso i genitori, e tra di essi. E un amore che ha per oggetto meno assai il materiale sensibile, che il morale che si conosce. E un amore, che dura tutta la vita. E dura, il più forte, e il più nobile, e il più confortante di tutti gli altri amori; e sopravvive anche nella memoria di chi è già morto.

Cosa veramente meravigliosa! Una giovinetta bella e piena di vita, che si sente agitarsi fra le braccia un bambino vispo e vezzoso succhiante la vita da quella del proprio seno; questo bambino che si soddisfa, attaccandosi al turgido seno, di cui sente la mollezza, e sorridendo ad un volto dai grandi occhi amorosi, dalle rosee guancie, dalla chioma voluttuosa; qui si capisce come debbano ambedue palpitare di un affetto che non ha l'eguale. Ma la madre già vecchia sente ancora tanto amore pel figlio, già padrone di sè, e divenuto estraneo alla casa paterna, da dare per esso la sua vita senza esitazione. E il figlio, già uomo, e morto l' impeto ingenuo della fantasia della prima giovinezza, davanti alla madre attempata, dalla persona curva e cadente, dalla faccia sparuta, dal capo incanutito e mezzo calvo, può contem-

plarla con un senso di compiacenza, il più divino di qualunque altro.

E l'amore in discorso non si restringe nei limiti del padre, della madre, dei figli. Ma li oltrepassa. E si estende gradatamente ai consanguinei, ai congiunti. A quelli della propria terra, del proprio paese, della nazione, delle razze. A tutta l'umanità.

Vi si estende graduatamente; cioè, l'amore della propria famiglia è per ciascun individuo come un *foco* di irradiazione di affetto. In esso, un massimo di intensità diminuente all'intorno in ragione che si allarga, ma bastante tuttavia ad arrivare, vivo ancora abbastanza, alla cerchia più lontana ed estesissima della umanità intera, che perciò si dice, e con proprietà, la *umana famiglia.* Anzi più in là ancora, come diremo sotto.

5. — Ora, tornando a noi, questa, della famiglia, è una di quelle che intendiamo sotto il nome di idealità; e precisamente di idealità umana.

Che non si riscontra, presa in un senso larghissimo, solo nell'uomo; ma in qualche grado, e più o meno, anche nelle altre specie di animali. E quindi, quale è nell'uomo, è una formazione psichica, non nuova di pianta; ma è solo una elaborazione o specificazione ulteriore e più avanzata, ottenuta dagli stessi elementi, e dalle stesse idealità inferiori, che sono comuni al resto dell'animalità.

Ma, nello stesso tempo, nell'uomo si presenta con caratteri affatto distinti e caratteristici, e di un grado superiore a quello delle idealità analoghe del resto della natura animale.

6. — Prima di procedere oltre però, è necessario fare sull' esempio addotto alcune riflessioni.

Riflessione prima. In ciascuna specie di animali l'intensità, l' estensione, la durata, la qualità dell' idealità della cura della prole è in ragione del bisogno. Non più e non meno.

Riflessione seconda. E ciò si verifica anche nell'uomo. E, tanto in generale, quanto in particolare. Non in tutte le varietà di uomini, e non sempre allo stesso modo in una stessa varietà, si presenta l' idealità della famiglia. Anche questo argomento si presterebbe ad uno studio comparativo di immensa importanza e bellezza; *la storia naturale comparata dell' idealità umana della famiglia.* Questa idealità diversifica secondo le varietà umane, e diversifica secondo il bisogno loro. Rozza fra le rozze, gentile fra le gentili: portante a illimitato uso di potere nelle società embrionali, ristretta alla mera necessità dell' allevamento, della educazione, e dei riguardi necessarj, nelle società più perfette; e così via per altre diversità e gradazioni senza numero. Sicchè si può dire, che, se dal bruto all' uomo l' idealità in discorso si *umanizza,* questa umanizzazione è nell' uomo stesso maggiore o minore. E, dove è minore, vediamo l' effetto, e nella forma ancor fiera del sentimento relativo, e nella sua limitazione, restringendosi o alla nazione, o allo stato, o alla tribù, o ad un semplice branco di uomini. Mentre, dove è maggiore, vediamo l' effetto, e nella gentilezza del sentimento, e nella sua estensione, che abbraccia tutti quanti gli uomini, per quanto diversi e immeritevoli; e travalica anche il confine dell' umanità e si presta a che l' uomo

sia pietoso anche cogli animali inferiori, e perfino cogli esseri inanimati.

Riflessione terza. Questa idealità nell'uomo, essendo fondamentale in ordine a quelle onde esso è un essere sociale, è per ciò anche la più universale, e persistente. Verificandosi anche qui la legge generale della formazione naturale, che la persistenza della forma dell' elemento è in ragione diretta della semplicità e dell' indistinto, e inversa della complicazione e del distinto. E nel vero, l' idealità della famiglia sottostà a tutte le idealità sociali, come l' elemento primo di tutte, e come la condizione generica onde esse sono distinzioni o specificazioni ulteriori.

7. — E si richiamino, in relazione alla idealità umana della famiglia, le cose spiegate superiormente, sulla natura delle entità psichiche in genere.

Ciò gioverà a formarci un concetto esatto di ciò che vogliamo dire in questo capitolo coll' espressione *idealità umana sociale,* e per intendere la nobiltà particolare di una idealità in quanto appartenga alla psiche umana.

Primo: a formarci un concetto esatto della idealità sociale umana.

Tale idealità non è il *quid* semplicissimo dei platonici e della filosofia volgare. Ma un molteplice. Tanto più complicato, quanto più elevata è la psiche umana su tutte le animali. Precisamente come la *vita* non è un *quid* semplice, come si credeva una volta, ma un molteplice; e tanto più quanto più elevato, nella scala dei viventi, è l'essere in cui si trova.

L' idealità umana della famiglia, per esempio, è una sintesi complessissima. Un vero sistema, nel quale armonizzano insieme *un ordine di cose e un ordine di azioni.* Un gruppo più o meno grande di individui umani associato a quello del pensante per via di rapporti speciali (i rapporti onde è costituita la famiglia), varj, ma armonizzanti in un modo particolare. Una serie di disposizioni e di abitudini psichiche collegate in una certa sequela col gruppo suddetto, ed operanti diversamente secondo la diversità del caso pratico e del rapporto nel caso stesso dell' individuo agente col gruppo del concetto direttivo.

Secondo: per intendere la nobiltà speciale di una idealità umana.

Nella idealità umana della famiglia concorrono elementi di tutti i gradi della scala psichica, spiegata in principio di questa trattazione. E anche con l' impeto onde si chiamano una passione. Ma il tutto, che vien fuori da tale contemperamento di elementi, per la subordinazione che, delle formazioni inferiori comuni ai bruti, ha luogo nell' uomo alle formazioni più astratte proprie di lui solo, e logicamente, pel dominio di queste astrazioni, e praticamente, pel dominio dell' arbitrio corrispondente, questo tutto, dico, così contemperato, riesce una *specificazione* particolare caratteristica e più nobile. Quella specificazione che, dal lato affettivo, si chiama il sentimento *pio.*

Sicchè, quando si dice *pietà,* si indica una qualità o disposizione psichico-affettiva, onde l' uomo si distingue

da ogni altro animale; onde *pio* è sinonimo di *umano* (1).

E la pietà si trova in tutte le manifestazioni umane, quale comune genere o indistinto sottostante, come la idealità della famiglia è, secondo le cose dette innanzi, l' indistinto di tutte le altre idealità sociali, cioè di tutte le altre sue idealità pratiche.

8. — Così abbiamo risposto alla domanda: in che consistono in genere le idealità dell' uomo?

All' altra domanda poi: quali siano queste idealità, abbiamo soddisfatto solo in parte, poichè facemmo parola unicamente della idealità della famiglia.

Resta che si soddisfi per tutte le altre.

L' impresa è tutt' altro che facile, malgrado i tanti libri di morale pratica che possediamo, e che infine dovrebbero essere niente altro se non la risposta che cerchiamo.

Questa impresa però non esiteremmo a tentarla, se fosse necessario per lo scopo della nostra trattazione. Ma, non essendolo, qui la tralasciamo.

Per ora, su questo argomento, ci restringeremo a delle considerazioni generali, mediante le quali potremo arrivare alla dimostrazione piena della tesi posta al principio, che il positivismo (e non la metafisica ortodossa, o la così detta sana filosofia) conduce alla morale vera, o della idealità antiegoistica.

---

(1) Vedi la nota alla pagina 30, e ciò che diremo in appresso sul *pianto* (Libro secondo, P. II, c. I, n. 12). E, in quanto un sentimento è, come nel caso presente, un atto comptesso, vedi quanto dicemmo sopra della passione. (Parte II, capo I).

9. — Queste idealità umane, che sono relative alla vita sociale, non si deducono *a priori* da un principio metafisico apoditticamente noto, da chiamarsi o *imperativo* o *supremo principio morale*, in un sistema chiuso di concetti subordinati, fino ad estremi, che siano dei termini non oltrepassabili, come il codice delle regole della morale dei metafisici.

Il far questo ha tanto buon senso quanto fissare uno schema assolutamente primo e apoditticamente vero della vegetabilità possibile universa, e da esso cavare deduttivamente gli schemi di tutte le specie vegetali, fino alle estreme, oltre le quali non ve ne possano essere più altre.

No. Le specie delle piante non si conoscono per deduzioni a priori. Ma a posteriori, per l' osservazione di quelle che esistono nella natura.

E così le idee, che sono formazioni naturali, come tutte le altre.

Lo schema generale della vegetazione si ottiene dal confronto degli schemi particolari noti. E quindi varia secondo le condizioni dell' osservatore confrontante. Sicchè non è lo schema generale che sia fisso, ma quello particolare del fatto osservato: e non è dallo schema generale che questo si trae, ma bensì è da questo che esso è tratto.

E così un concetto generale, che riassuma dei concetti speciali: e nel caso nostro l' imperativo o il supremo principio morale.

Gli schemi particolari delle piante non sono degli schemi fissi, come se corrispondessero inalterabilmente a

degli archetipi eterni, predeterminati, che *aut sint ut sunt, aut non sint.* No. Vennero da una mutazione. Mutano ogni momento. Si vanno convertendo in altri schemi. E questo processo non è prefinito in uno schema ultimo, non oltrepassabile; ma è indefinito.

E così le idealità umane. Si formarono per una mutazione incessante. Vanno mutandosi sempre. Il loro mutarsi è senza termine.

10. — Il novero dunque delle idealità umane spetta, non ad una scienza deduttiva, ma ad una scienza di osservazione. Ad una scienza, che si potrebbe chiamare, la *storia naturale delle idealità umane,* o *delle leggi morali.*

Come scienza puramente descrittiva, o delle forme osservate nel presente, si potrebbe anche chiamare, *nomografia* positiva.

E siccome alle forme presenti corrispondono delle mutazioni anteriori date dai monumenti o dalle induzioni della storia, così, alla nomografia, corrisponde un' altra scienza: quella della formazione storica delle idee o leggi morali; ossia la *nomogonia* positiva.

E siccome l' attività naturale in qualunque ordine di fatti è continuativa, e il pensiero induttivo la converte in legge della formazione successiva (legge non assoluta, come la metafisica, ma solo ipotetica, e salva la conferma del fatto avvenire), così dalle due scienze suddette ne è deducibile una terza; ossia la scienza delle trasformazioni nel tempo delle idee o leggi morali; che si potrebbe chiamare la *nomologia* positiva.

CAPO IV.

Storia naturale delle idealità umane; Nomografia, Nomogonia, Nomologia.

1. — Nomografia.

Deve dare notizia delle idealità umane sociali, o delle leggi morali, (e spiegheremo in seguito meglio l'equivalenza di queste due espressioni) quali sono date dalla osservazione. E di qualunque fatto che le indichi. Non solo cioè delle grandi istituzioni politiche e sociali, e dei codici scritti, e fatti valere nei giudizj dai magistrati (che, infine, rappresentano una parte piccolissima del fatto sociale concreto); ma di qualunque altro, sia pure un romanzo (e talvolta un romanzo è più vero sotto il rispetto in discorso di una legislazione positiva), sia pure il cicaleccio di due donnicciuole.

Il fatto sociale concreto è immensamente complesso. E fa meraviglia a chi lo studia addentro, che un uomo non vi si perda. E non si spiega il suo potervisi orizzontare, che colla forza sorprendente delle abitudini. È, dico, il fatto sociale immensamente complesso; e va fino al modo di tenere le braccia quando si cammina per la via, e al modo di disporre gli arnesi nella cucina. E la Nomografia deve considerarlo da per tutto; altrimenti non riesce se non ai soliti nostri trattati di morale, i quali del fatto sociale ci presentano tanto quanto i tratti

del disegno di una persona, che ci danno l' apparenza esterna, e nulla dell' essenziale della sua vita, cioè della struttura interna.

Per presentare la congerie infinita dei fatti sociali, e quindi delle idealità corrispondenti in un ordine scientifico, tre cose soprattutto devono essere fatte. Si deve cioè:

Primo. Rilevare gli ordini reali, onde risulta la società di un popolo. Ciascun ordine, e la coordinazione e subordinazione loro. Come se si dicesse, le famiglie, le aderenze loro vicine e lontane, per ragione di sangue e per altre ragioni; le relazioni di semplice convivenza, di ufficio, di parità di condizione, di conoscenza, di affari e via dicendo; le professioni; le abilità distinte; le autorità per elezione, per uso, per legge politica; gli ordini politici dai più ristretti ai più ampj concentricamente attinenti; e via poi, anche fuori dello stato, gli altri stati, l' umanità, la natura.

Secondo. Enumerare le diverse forme caratteristiche del rapporto morale tra uomo e uomo in genere; come a dire, amicizia, onestà, gloria, pudore, modestia, convenienza, gentilezza, protezione, rispetto, popolarità, influenza, veracità, benevolenza, stima, punto d' onore, decoro; e via dicendo per le altre consimili.

Terzo. Notare le variazioni di rapporto dell' individuo, riferendolo, e secondo il piano degli ordini sociali, indicate nel primo punto, e secondo il piano delle forme, indicate nel secondo.

Chi faccia tutto questo colle norme vere della scienza positiva arriva a comporre, non un sistema delle idealità

umane ossia delle leggi morali unico, universale, perpetuo, ossia un sistema assoluto; ma tanti sistemi, quanti i popoli reali, che si sono studiati: come altrettante specie morali reali; in sè poi non immutabili. Precisamente come chi studia la vita reale non arriva a comporre un sistema unico, universale, perpetuo, assoluto della vita; ma molti sistemi; ossia molte specie, e in sè ciascuna non immutabile.

E tali specie morali stabiliscono anche le ragioni della giustizia reale delle diverse società effettive, come le particolarità delle specie organiche le condizioni più opportune del funzionamento della vitalità loro.

E senza pregiudizio del valore assoluto della giustizia. Come neanche le differenze organiche non sono pregiudizievoli al valore assoluto della vita.

Come il fatto della vita, così il fatto della giustizia ha qualchecosa di identico, ovunque si manifesti. Identico sempre nella medesimezza dei fattori onde scaturisce. Identico *necessariamente*, come è necessaria e assoluta la legge naturale producente.

Le diversità, anzichè essere la negazione dell' assolutezza, ne sono invece la conferma. Ne sono la conferma, come le diversità dei prodotti, cambiate le cifre in un' operazione di aritmetica, sono la conferma del valore assoluto dei suoi principj.

Le diversità, che, nell'ordine morale, si distribuiscono geograficamente, alla somiglianza delle organiche, per la legge dell' ambiente, (e della composizione del suo effetto con quelli delle disposizioni passate accumulate) danno

luogo a quel ramo della Nomografia positiva, che si potrebbe chiamare la *Geogrofia nomografica.*

Come invece la *Nomografia etnografica* è la distribuzione delle diversità nomografiche per le varietà delle razze umane.

2. Nomogonia.

Tutto, ciò che è, si è *formato*, per un lavoro naturale, lento e progressivo, e portante da un inizio affatto indistinto ad uno svolgimento sempre più distinto.

Tutto; e quindi anche la psiche umana.

E, nella psiche umana, tutto; e quindi anche le idealità sociali, ossia le idee e le leggi morali.

Di ciò sono pur segno le diversità *graduate* delle specie morali attuali date dalla Nomografia, rappresentanti nella gradazione del presente la successione progressiva del passato: come in un altro ordine qualunque; nell' ordine vegetativo, per esempio, nel quale le piante acotiledoni, monocotiledoni, dicotiledoni coesistenti adesso, sono rappresentative, colla loro graduazione nel presente, della successione progressiva della vegetazione nel passato.

Tutto attesta il vero di questo asserto. E direttamente poi lo prova la storia dei fatti umani.

E con ciò è smentita la dottrina morale volgare e comune.

L' uomo del volgo, che vede le piante attuali, crede, che le piante siano sempre state così, e saranno così sempre, anche nell' avvenire più lontano. E la scienza dimostra che si inganna.

Il teologo e il metafisico credono, che la idealità morale non sia che quella che ha al presente la parte più incivilita dell' umanità. Che, avendola essa, l' abbia avuta sempre così e non possa averla in avvenire se non così. Il teologo, da una rivelazione divina, che l' abbia trasmessa intera dal pensiero divino all' umano, in modo soprannaturale ; il metafisico ortodosso, per una intuizione naturale, diretta o indiretta, dallo stesso pensiero divino. E la scienza dimostra che si ingannano.

La scienza cioè della Nomogonia, che studia la formazione naturale storica della idealità umana sociale.

Per i moralisti volgari questa idealità morale assoluta, che nacque intera e tale e quale, è la evangelica.

D' accordo, sulla importanza mondiale e sulla sublimità ammirabilissima dell' insegnamento evangelico, per quanto si possano fare delle riserve su questo o quel punto.

D' accordo sul potervisi riferire (fatte le dovute riserve), in parte, anche storicamente, la coscienza morale moderna dei popoli civili.

Ma è falso, di una falsità la più palese, che essa apparisse sempre alla coscienza umana bella e fatta e tutta intera.

La stessa storia evangelica esclude tale credenza. La esclude la storia umana in genere e in particolare quella positiva o critica delle origini del cristianesimo. E la esclude il fatto, che le stesse idealità evangeliche si riscontrano maturate anche fuori del giudaismo, anche presso i greci, per esempio ; anzi, che storicamente non si spiega la determinazione precisa e la diffusione storica

della dottrina cristiana se non pel concorso naturale delle dette maturazioni estranee al giudaismo.

Ed è falso pur anco, che la coscienza morale moderna dei popoli più civili sia ancora la medesima della evangelica iniziale dei primi tempi del cristianesimo.

Per nessuna verità storica credo si possono addurre tante prove quanto per questa. Ed è ozioso, tanto la cosa è evidente, fermarsi a farlo.

Non ne ricorderemo, che una sola, e *ad hominem*. Dov' è che adesso colla più grande risolutezza si insiste nella affermazione, che la idea morale moderna è quella stessa del vangelo? Nella chiesa romana. Ed è precisamente tale affermazione l' argomento fondamentale della prima enciclica dell' ultimo papa. Or bene l' idea morale attuale della chiesa romana, riassunta nel sillabo, è quella appunto che contrasta nel modo il più deciso all' indole della coscienza morale della civiltà, del tempo presente.

Non voglio dire con questo, che la dottrina del sillabo sia lo svolgimento necessario della dottrina evangelica. Tutt' altro. Voglio dire solo, che nella chiesa romana il pensiero evangelico, per una specie di degenerazione, si snaturò, svolgendosi nella negazione della natura, della ragione e della libertà; mentre al di fuori di essa, nella cultura laica, si maturò, per uno svolgimento retto, nelle dottrine positive e liberali del secolo presente. Che però, e nell' un senso e nell' altro, il concetto morale di oggi non vi è più quello del tempo primitivo.

3. — Nomologia.

La cognizione positiva dei fatti nomografici e nomo-

gonici è il fondamento scientifico della teoria della formazione delle idealità sociali umane, ossia della Nomologia, i cui tratti fondamentali sono quelli che emergono dalle considerazioni precedenti e le riassumono.

Le idealità morali non sono un assoluto fuori della natura. Sono del fatti naturali. E precisamente delle formazioni della psiche umana: collimanti colle formazioni umane esterne, ossia coi fatti sociali. E, come tutti i fatti naturali, sono assolute e necessarie solo come è assoluto e necessario il processo evolutivo della natura. Ma, in quanto sono un dato fatto di un dato sito in un dato tempo, sono *relative* al sito e al tempo, e *accidentali*, come le circostanze di essi.

Una idealità morale di un dato sito e di un dato tempo è un ordine relativo e accidentale, che ha la sua ragione nel passato, di cui è la *evoluzione*, e si lega coll' avvenire, del quale è una *predisposizione* per una evoluzione da farsi: ed è quindi un momento fuggevole, che è diventato quello che è, e diventerà quello che non è ancora.

Quindi in ciascuna idealità morale si riscontrano due ordini di tratti caratteristici. Di quelli che sono destinati ad atrofizzarsi sempre più e a scomparire del tutto, come negli organismi gli apparati organici rimasti inutili: e che quindi vi vanno scomparendo. E di quelli che sono destinati a esprimersi sempre più e a predominarvi, come negli organismi gli apparati organici, dai quali sono determinate le funzioni della specie nuova, che va formandosi.

La valutazione dei tratti, che vengono meno, e di

quelli, che vanno crescendo, guida a una certa *previsione*, della idealità morale avvenire. Fra i tratti che vengono meno, nella idealità presente, il più notevole è quello della religiosità; fra quelli che vanno crescendo, quello del diritto fondato sulla natura. Sicchè la forma prevedibile più e più perfetta della moralità avvenire è, dell' ordine sociale sempre più libero dal pregiudizio religioso, e corrispondente ai veri nuovi della scienza positiva.

Capo V.

Cinque proprietà essenziali del diritto dell' uomo dedotte dall' esserne l' arbitrio determinato dalla idealità umana che è una idealità sociale.

1. — Dicemmo, che la formazione caratteristica della psiche umana è l' idealità sociale.

Sicchè tale idealità, nell' uomo, secondo le cose dimostrate superiormente, viene ad essere quella che governa tutte le formazioni psichiche subordinate, e ne impronta di se stessa le operazioni, in quanto diventano sue collaborazioni.

Il che equivale a dire, che l' *atto umano* per eccellenza è l' atto determinato dalla idealità sociale: e che tutti gli atti liberi dell' uomo, (tutti quelli cioè che dipendono direttamente o indirettamente dal suo arbitrio caratteristico, vale a dire da quello che è mosso dalla

sua idealità caratteristica, che è la sociale) rivestono lo stesso carattere di umani in virtù della loro dipendenza da quella idealità. Come, per esempio, le funzioni, e meccaniche e fisiche e chimiche, delle piante rivestono il carattere di azioni vitali, in quanto, nelle piante stesse, sono subordinate alla sua funzionalità caratteristica, cioè alla vita.

E siccome dire, atto umano, è come dire, *atto morale*, così nella idealità sociale in discorso è tutta la ragione della *moralità*.

Dico tutta la ragione. Stante che la idealità umana caratteristica, direttrice ed informatrice di tutti gli atti liberi dell'uomo, è la sociale, come abbiamo detto; ed è la sociale *solamente*, come dobbiamo dimostrare ora.

2. — La dottrina, che si oppone alla nostra affermazione, è ancora la tradizionale scolastica, la quale è tanto contraria al positivismo, quanto il concetto del sovrannaturale (e del non naturale) è contrario al concetto del naturale.

Secondo la dottrina scolastica tradizionale l'intento umano non è la società degli uomini, ma l'uomo singolo; non l'uomo effettivo, ossia quello dato dalla storia naturale, ma quella astrazione o chimera metafisica, che si chiama, l'anima; non la realtà della vita di qui, ma il sogno di una esistenza dopo morte in un altro mondo.

E in vero i canoni morali di tale dottrina, che è il contrapposto perfetto della positiva, della *mente sana nel corpo sano,* e induce in sua vece una specie di demenza o sonnambulismo etico, si possono riassumere nei se-

guenti, che prendo a caso da un libro, che ne è pieno, cioè dalla « *Imitazione di Cristo* », uno dei più autorevoli suoi interpreti.

« Considerati come esule e peregrino sopra la terra (L. I, c. 17). A che nascesti se non per spiritualizzarti? (L. I, c. 25). Sollevati al di sopra di ogni creatura, e di te stesso, e fissati nella tua mente, staccata da ogni cosa. (L. III, c. 31). Non curarti delle cose che passano, e cerca solo le eterne L. III, c. 1.) ».

3. — La nostra affermazione si conferma invece perfettamente cogli inizj maravigliosamente profondi e retti della scienza degli antichi greci.

L' argomento che tocco, della indole del concetto della moralità presso i greci antichi, è di una importanza grandissima; e per sè, e pel contrasto col concetto scolastico (rimasto ancora oggi il substrato generale, direi quasi inconsapevole, dell' insegnamento etico del mondo civile), e per la scienza positiva. E mi rincresce che qui non posso se non accennarlo appena, ricordando qualche punto fondamentale dell' etica di Aristotile.

« La società per la natura è prima della famiglia e dell' individuo. Fuori della società non può concepirsi se non un essere, che sia o sopraumano, o meno che umano. L' uomo è quello che è per la moralità, e questa non è concepibile fuori del vivere sociale. E per questo l'uomo è fatto per la società. *(Polit. I, 2).*

« Impossibile che la virtù dell' uomo nasca e si conservi in esso al di fuori della società *(Et. X, 10). La*

virtù di un cittadino è tale solamente in quanto esprime i rapporti di esso colla società. (Polit. III; 4).

« Solo nella vita sociale e per mezzo di essa si effettua la felicità dell' uomo. *(Polit. I,* 1).

« La scienza dell' etica quindi non è che una parte e una applicazione di una scienza, che la contiene e la determina, cioè della scienza politica o civile *(G. Mor. I,* 1) ».

4. — Cosa ben curiosa! L' *ascetismo* scolastico è l' opposto del *civismo* aristotelico. E tuttavia, come materiale scientifico, l' etica scolastica è la semplice riproduzione della aristotelica. Da che dunque l' opposizione?

Dal principio anti-scientifico introdottosi nella tradizione della scienza. Cioè dal soprannaturale messo nel posto del naturale. Bastò questo, perchè si rovesciasse (se posso così esprimermi) la polarità di tutto il materiale suddetto.

Il positivismo, che riafferma nella scienza la natura, si trova quindi in opposizione colla scolastica, e colla filosofia tradizionale derivatane, e in consonanza cogli inizj maravigliosamente profondi e retti della scienza degli antichi greci; ne continua la tradizione, e ne matura i germi fecondi (1).

(1) Con Aristotele la morale è essenzialmente *sociale*. Colla scolastica e colla metafisica derivatane è essenzialmente *individualistica*. - Ed è poi da notarsi che l'espressione più rigorosa della morale individualistica è la morale di Kant. Essa è il dato stesso della coscienza morale dell' uomo civile attuale considerato come assoluto. Come è noto, questo dato può prestarsi alla costruzione di un sistema chiuso in se stesso, ma non a trovare la spiegazione del prin-

5. — La prima obiezione, che si presenta alla nostra dottrina, è quella della idealità scientifica e della artistica, che sono caratteristiche dell' uomo quanto la sociale, e sembrano assolute, e parallele a questa: e non, o sue subordinate, o sue integranti.

---

cipio del sistema; che, nello stesso Kant, per ciò, non si connette neanche al suo speculativo, anzi gli ripugna. — Come Kant abbia potuto presentare una teoria etica, che non si fonda sulla speculativa e anzi le ripugna, si lambiccarono il cervello invano i filosofi a indovinarlo. E, la ragione, non la si trova se non considerando il fatto detto sopra della morale *sociale* aristotelica e della *individualistica* succedutale e prevalente fino al criticismo. — Fermando l' occhio sulla coscienza, Kant vi trova il suo concetto morale, come il naturalista che sezioni il vertebrato vi trova il suo sistema nervoso. Il naturalista prima delle scoperte della anatomia comparata e della filogenesi, poteva bensì sapere dal suo studio anatomico diretto del vertebrato come ne fosse costituito il sistema nervoso, ma non poteva indovinare come questo sistema si connetta con quelli degli altri ordini degli animali, e quindi come se ne spieghi la formazione: sicchè lo prendeva come un primo isolato inspiegato e inspiegabile. Così Kant non ha potuto vedere la ragione del concetto morale offerto dalla coscienza individuale, perchè non ha mirato ai fattori di esso nella evoluzione umana complessiva o nell' ambiente sociale, come aveva fatto Aristotele. E così il concetto morale stesso rimase per Kant un primo isolato inspiegato e inspiegabile. — Coma ha fatto per la morale, così ha fatto Kant pel dato speculativo: sicchè dovette considerarlo siccome anch' esso un primo isolato inspiegato e inspiegabile. E senza connessione logica e genetica col dato morale. Così, se un naturalista facesse l' analisi isolata della *sensibilità* di un animale da una parte, e della *forza vegetativa* di una pianta dall' altra, non potrebbe capire, come si connettano tra di loro e si accordino in un ordine naturale medesimo la sensibilità e la forza vegetativa, e riterrebbe quella e questa dei primi isolati inspiegati e inspiegabili. — Ecco quanta importanza, anche per questo riguardo, ha il rilievo del fatto storico delle due forme del concetto della moralità, cioè dell' aristotelica, che lo considera nella *società* umana, e della scolastica e kantiana che lo considerano nell' *individuo* all' infuori della società.

Sembrano assolute, ma non lo sono. Sono invece subordinate alla idealità sociale, e integranti di essa.

6. — L'attività scientifica sembra in alcuni uomini esclusiva, e fine a se stessa. Ma ciò non decide niente contro la nostra tesi.

Tale esclusività puramente individuale riguardo all'attività scientifica non è che uno degli infiniti fatti corrispondenti alla legge della divisione del lavoro. È una funzione quella della scienza, che è essenziale alla società degli uomini, ma che è affidata ad una parte di essi: come la funzione del respirare negli animali superiori è affidata ad una parte sola dell' organismo.

E del resto l' individuo stesso, che si dedica esclusivamente al lavoro scientifico, non potrebbe farlo al di fuori della società. Questa supplisce coi lavori diversi degli altri individui ai bisogni, pei quali lo scienziato non lavora. Lo avvia colla educazione nella abitudine scientifica, lo mette a parte della eredità della scienza anteriore, che ha in serbo, e dell' aiuto dello scambio della presente, che vive in essa. E gli fornisce anche nel fatto della propria esistenza la materia del lavoro scientifico, che, direttamente o indirettamente, è la medesima società. E tutti gli eccitamenti, che sono necessarj a promuovere e a mantenere l' attività scientifica in un uomo; la soddisfazione di comunicare agli altri i proprj pensieri, la disputa, l' emulazione, la gloria, e via dicendo.

Soprattutto poi il ragionamento astratto e il fatto reale dimostrano che la scienza è, non un fine, ma un mezzo.

Il ragionamento; perchè la scienza è una formazione della parte rappresentativa della psiche, e la rappresentazione è mezzo al volere (essenzialmente socializzante, come vedemmo), al modo che l'impellente è mezzo ad ottenere l'impulsione in ciò che deve muovere.

Il fatto reale; perchè non può darsi, nè progresso sociale senza progresso scientifico, nè progresso scientifico senza progresso sociale. Un' idea nuova, per quanto apparisca cosa affatto teorica (p. e. la legge della gravitazione, dell' isocronismo delle oscillazioni del pendolo, della compressibilità dei corpi, della velocità della luce, ecc.), e di materia affatto lontana dalla società (p. e. i vulcani della luna, i mari di Marte, il processo di riproduzione di un animale microscopico), immancabilmente trae seco una immutazione nel vivere sociale degli uomini.

Nessun fatto più vero e più maraviglioso di questo. Nessuna violenza, per quanto grande, può imporre agli uomini delle abitudini, per le quali essi non siano preparati colla cultura della loro mente. Nessuna violenza, per quanto grande, può impedire, che nascano in essi delle abitudini nuove, in corrispondenza con idee nuove, che abbiano acquistato. Le idee agiscono in modo secreto ed inavvertito, ma irresistibilmente. E ciò non deve sorprendere, mentre l' azione dell' uomo procede dalla sua volontà, e questa dalla sua conoscenza.

7. — Un ragionamento analogo si può fare per l' attività artistica.

Ma per questa sono da aggiungersi delle considerazioni speciali.

Presa l' arte umana in senso largo, ossia come l'abilità in genere di fare, ne sono effetto, nella società degli uomini, la *comodità* e l' *abbellimento* della vita. Ora la comodità è la condizione necessaria allo sviluppo più rapido e più grande dell' intelligenza. Il povero e bisognoso, sia un uomo solo, sia un popolo intero, che è costretto ad impiegare tutte le sue forze per mangiare, e a lottare ogni momento colle necessità irritanti e sconfortanti della vita, non ha l' ozio tranquillo indispensabile ai lavori della mente. E l' abbellimento è la condizione necessaria all' uopo che, allo sviluppo delle idee, si accompagni lo sviluppo dei sentimenti *pii*, ossia umani, come dicemmo sopra. E dimostrammo già consistere il progresso sociale, o con un'altra parola la civiltà, nei suddetti due sviluppi, che si seguono l' un l' altro, dell' intelligenza e dei sentimenti pii.

Presa poi l' arte in un senso più ristretto, ossia in relazione al *bello*, (quale lo indicammo sopra, ed è veramente, malgrado l'universale predominio anche oggi della sua idea ancora affatto platonica, che è tutto dire) ne appariscono due proprietà di una importanza, per la socievolezza umana, veramente capitale, e che ancora non poterono bene essere avvertite.

Cioè; primo, essendo l' arte l' esercizio della rappresentatività esterna, come dicemmo sopra, e risultando la cognizione propriamente detta specialmente da questa esterna rappresentatività, ne viene che l' arte è quella che prepara l' *organo* della scienza; e il ragionamento è confermato pienamente dalla osservazione dello sviluppo psichico individuale dell' uomo, e complessivo storico del-

l' umanità. Secondo, e per la stessa ragione della esteriorità del suo oggetto, l' arte tende a formare nella mente l' abitudine di uscire dal soggetto, e di versarsi al di fuori, di dimenticarsi di sè, di purgare nel cielo lucente, sconfinato e comune della idealità estetica la voluttà laida delle soddisfazioni materiali, che legano l' uomo al basso mondo della propria individualità; tende insomma a disfare l' egoismo e a creare le virtù opposte, onde origina, si mantiene, si sviluppa la formazione sociale, e nel mondo della rappresentazione psichica, e in quello della comunità degli uomini.

8. — Anche una seconda obiezione, e più grave ancora, si presenta contro la nostra dottrina.

L' etica tradizionale distingue *tre* ordini di doveri, e conseguentemente di idealità umane supreme o morali. Cioè dei doveri dell' uomo verso dio, verso se stesso, e verso gli altri. Se anche si eliminano i primi per la negazione scientifica della entità a cui si riferiscono, restano però sempre, oltre i terzi, ossia delle idealità sociali, anche i secondi. Sicchè ne viene che, oltre le idealità sociali, e parallelamente ad esse, vi siano nella psiche umana delle altre idealità supreme; quelle cioè puramente e semplicemente personali, o dell' io.

Questo argomento è di una importanza grandissima, e va esaminato con tutta la ponderazione possibile.

Nel sistema dell' etica tradizionale l' ordine dei doveri dell' uomo verso se stesso è logicamente dipendente dall' ordine dei doveri verso dio. In modo che, tolto que-

sto, rimane tolto anche quello. E così viene a cadere da sè la obbiezione in discorso, come fu proposta.

E in vero, tolto dio, nell' etica tradizionale, è tolta anche la ragione nomologica del dovere dell' uomo verso se stesso. Quale questo dovere, se non quello imposto dalla legge divina? E perchè adempirlo, se non per l' eterna ricompensa e punizione per parte di dio, che scruta i cuori e le reni, o anche pel valore assoluto della perfezione individuale, proveniente solo dal valore assoluto della legge divina?

E in effetto l' ascetismo, che è l' accentuazione maggiore del principio etico del dovere dell' uomo verso se stesso, è essenzialmente fondato sulla credenza in dio.

9. — Ma l' obiezione in discorso si può presentare anche in un' altra maniera, e che sfugge alla esposta argomentazione o risposta indiretta.

Si leggono, fra gli altri, negli evangeli i seguenti quattro detti *sublimissimi:* « Non sappia una mano ciò che fa l' altra. Se fai il bene per essere veduto dagli uomini, hai già ricevuto la tua mercede. Siate perfetti, come è perfetto il padre vostro che è nei cieli. Il male l' hai già fatto quando ne hai concepito il disegno ». In questi detti è fatto cenno della rettitudine e della perfezione della stessa intima e incomunicabile coscienza dell' individuo. Si domanda dunque: questa rettitudine e questa perfezione tutta intera dell' individuo è, o non è, un dovere dell' uomo?

Risponda il positivista.

Se dice, che non è, allora apparirà chiaro, che il

positivismo distrugge la più sublime delle perfezioni umane, insegnata nella dottrina etica tradizionale; anzi quella che è la radice di tutte le altre. E conseguentemente, che la dottrina positiva è una dottrina immorale.

Se poi dice, che è, allora è dimostrato che l'idealità sociale non è la sola e suprema, come noi abbiamo asserito.

10. — Un esempio ci servirà a chiarire la cosa, e a togliere di mezzo la confusione e le idee false, onde ha qualche apparenza di forza questa argomentazione contro il positivismo.

La fisiologia comparata dimostra, che negli organismi un tessuto tanto più si specializza e si perfeziona nel suo genere quanto più l' organismo è complicato e di ordine superiore. Vale a dire, se la maggior perfezione nella vita dell' organismo intero dipende dalla maggior perfezione degli organi singoli onde risulta, nello stesso tempo la maggior perfezione degli organi singoli dipende dalla maggior perfezione della vita dell' organismo intero. In una parola, la perfezione del tutto e quella delle parti procedono di conserva; e quello e queste sono nello stesso tempo causa ed effetto. Anche queste. Ossia la parte, se si può dire che è un fattore della vita totale, si può anche dire che riflette in sè quella stessa vita complessiva, onde è determinata e mantenuta la forma e la qualità dell' essere suo, e che verrebbe meno al certo, mancando quella.

Lo stesso è da dirsi dell' individuo. La sua perfezione non è altro che il riflesso della vita sociale. E nes-

suno può perfezionare se stesso, se non per la efficacia delle medasime idealità sociali.

Per far toccare con mano questo principio, altrettanto vero e certo quanto inaudito, non ci sarebbe che fare l' enumerazione delle qualità individuali buone, e dimostrare che tutte, nessuna esclusa, sono le stesse idealità sociali nel loro rapporto coll' individuo. Per tutte non possiamo farlo qui, che ci vorrebbe un libro intero; e quindi lo faremo per una sola, che serva d' esempio. Per tutte le altre rimettendoci alle riflessioni dei lettori.

È una delle idealità sociali questa, che la riuscita vantaggiosa è l' effetto degli sforzi secondati dalle circostanze; e che, in quanto procede da uno sforzo giustamente diretto, la riuscita sia dovuta a chi la consegue, e sia quindi da compiacersene, come nell' adempimento di un desiderio di tutti; e, in quanto procede dalle circostanze, sia da compiacersene, come della soddisfazione della benevolenza che l' uno ha per l' altro; e solo sia lecito desiderare, che le stesse circostanze favorevoli accompagnino del pari gli sforzi virtuosi di qualunque altro. Insomma la riuscita vantaggiosa, secondo l'idealità sociale, è seguita da una soddisfazione, da una compiacenza, a da un augurio benevolo.

Contro questa idealità sociale sta la tendenza individuale (che è una formazione inferiore nella scala e generale e umana delle formazioni psichiche) della *invidia*. Ma come l' uomo può in sè correggere questo sentimento inferiore, e vile della invidia? Lo può solamente mediante l' efficacia della idealità sociale contrapposta, cioè di quella che deve dominarla. Egli è col rinforzamento della

idealità sociale stessa che si contiene e si soffoca l' invidia; con un rinforzamento ottenuto in parte colla educazione, in parte coll' esercizio e colla abitudine propria.

Senza questo rinforzamento sarebbe impossibile il soffocamento dell' invidia, e quindi la perfezione propria: senza cioè questo rinforzamento di una idealità sociale.

È dunque in ultima analisi la stessa idealità sociale che produce, non solo il perfezionamento sociale, ma anche l' individuale.

E anche è il titolo onde la qualità perfezionatrice ha ragione di virtù: mentre senza il riferimento sociale rimarrebbe, o una cosa affatto indifferente, o una perfezione senza il carattere morale annessovi dagli uomini.

E quindi questa idealità sociale rimane sola alla cima delle idealità umane, o morali, come si doveva dimostrare (1).

11. — Egli è per questa via e non per altra, che l' uomo virtuoso arriva alla perfezione di se stesso. Conoscendo le idealità sociali, e a misura che le conosce, vedendole applicate nel giudicare dei terzi, e applicandole egli stesso, e a misura che ciò succede, un po' alla volta le applica anche a se stesso, e si giudica dietro di esse, e va, quasi a sua insaputa, correggendo in sè ciò che è condannato da quelle idealità.

Ed è per questo, che il sentimento della *dignità personale*, (specchio all' esterno della perfezione morale in-

---

(1) Più diffusamente questo punto, del dovere dell' uomo verso se stesso, è trattato nella *Sociologia*, che si trova nel volume seguente.

terna) è negli uomini in ragione della educazione e della virtù.

Anzi l' uomo virtuoso (il sapiente, come gli antichi lo chiamavano) va più oltre. Tanto fu efficace anche sopra di lui l' idealità riflettutasi nel suo individuo dalla società, che la sua virtù può durare in mezzo alla rovina morale della società in cui vive. Come la vitalità degli organi della vita del corpo, che ebbero, sia per eredità, sia per esercizio, tale felicità di sviluppo da mantenersi illesi e robusti ad onta di una malattia. E come questi organi sono poi quelli, onde il corpo materiale attinge la forza per ricostruire la sanità, così quegli individui, i punti vivi, onde si può rifare la vita sociale.

12. — Quindi l' espressione « *in faccia alla mia coscienza* », vuol dire, in faccia alla idealità sociale da me conosciuta, e colla quale giudico, e gli altri e me stesso.

E ciò che si dice qui, *mia coscienza*, non è tanto la mia, quanto quella che ha potuto in me formarsi per la influenza su di me della esterna socialità.

13. — La virtù poi del sapiente, secondo le cose dette, è una virtù, che sta da sè. Una virtù che è l' effetto naturale di una abitudine psichica. Una virtù, in cui la disposizione a fare è determinata unicamente dalla idealità direttiva, la quale è quella assoluta (prendendo la parola in un senso subordinato) della socialità, formatasi naturalmente, e che, avendo già da sè la propria impulsività, non ha bisogno, per essere efficace, di nessun movente interessato.

Ossia quel concetto sublime, che ricordammo sopra, delle istorie evangeliche: « Non sappia una mano, ciò che fa l'altra. Non fare il bene per essere veduto dagli uomini ».

Anzi più sublime ancora. Perchè il concetto essenzialmente religioso dell' insegnamento evangelico implica sempre almeno la *ricompensa* in un' altra vita, per parte di dio, che vede la virtù, anche quando è nascosta agli uomini, ed è infallibile nel premiarla.

Più sublime la positiva, che sta anche senza la ricompensa futura; più sublime, anzi essa sola veramente morale, poichè essa sola senza quel motivo di proprio interesse. Di che poi più a lungo a suo luogo nel Libro secondo.

14. — Ma una prova diretta e *ad hominem* del nostro assunto ci è fornita dal fatto che il *contenuto* della morale universa, anche di quella tradizionale, esaminato in tutta la sua estensione e in tutti i suoi particolari, è costituito unicamente da idealità sociali.

Quel contenuto, in modo volgare, è riassunto, come si sa, tutto quanto nel comando: *Ama il tuo prossimo come te stesso.* Generalmente in questo comando se ne vogliono trovare due. Il primo: Ama te stesso. Il secondo: Ama il tuo prossimo. Ma non è vero. Il comando è uno solo; quello di amare il prossimo, ossia l'idealità sociale. È assurdo il comando di amare se stesso, che avviene certamente senza che sia comandato. Se l' amor di se stesso è ricordato nel comando di amare il prossimo, ciò significa che nell' uomo c'è già la formazione

inferiore, comune a tutti i bruti dell'amore di sè, e che non vien meno fin che non venga meno la sua animalità; che però nell'uomo, alla semplice animalità si deve aggiungere il suo carattere distintivo, ossia l'*umanità;* e che questo dipende dalla idealità sociale, indicata nell'espressione, amore del prossimo. E che a questo deve intendere il lavoro e lo sforzo speciale e superiore dell'uomo.

Il contenuto medesimo poi, in modo scientifico, è riassunto nel vocabolo, *giustizia.* Hanno lo stesso significato, giustizia e moralità, giusto e buono. E la giustizia è un assurdo senza il riferimento dell'individuo alla società, ossia all'infuori della idealità sociale.

15. — Che più? La stessa bontà o santità, che la filosofia tradizionale pone in dio, come la moralità assoluta, e dichiara, il principio, la ragione, la fonte di ogni moralità, non si trova che abbia in sè, analizzata che sia, se non la idealità sociale.

Tanto è vero che la moralità è tutta qui, che i metafisici, per comporne quella di dio, che concepirono unico e fuori di ogni società, non ne trovarono altra, e furono quindi costretti a mettervi questa sociale. Verace, santo, giusto, misericordioso, provvido, e via discorrendo, sono tutte idealità sociali.

16. — Cosa ben curiosa!

L'uomo, e quindi anche il fenomeno particolare della sua psiche, cioè l'idealità sociale, è un fatto accidenta-

lissimo, transitorio, e infinitamente piccolo, nell' ambito immenso della esistenza universale.

Appartiene alla terra, che è un punto dell'universo. Appartiene ad un' epoca dello svolgimento di questo pianeta, che è un breve momento, verso la serie dei secoli pei quali esso si distende: appartiene cioè al momento dell' esistenza dell' uomo.

La comparsa dell' uomo sulla terra vi ha una importanza analoga a quella del plesiosauro, nato, vissuto, scomparso, in una antica età geologica. Come ho dimostrato nella « *Formazione naturale* ».

L' uomo insomma e la sua idealità sono un *punto* solo di una linea infinita. Sono un *momento* solo di una durata infinita. E un punto e un momento accidentali: un punto e un momento fra gli infiniti possibili.

Or bene, i metafisici, come vedemmo, hanno preso questo punto e questo momento, e ne fecero la loro divinità; e dissero, che quel punto era il tutto infinito; che quel momento era tutta la durata dell' esistenza. Che l' uno e l' altro erano l' unico possibile, il necessario, l'assoluto.

E per tal modo stabilirono, che la moralità loro, fondata in tale divinità, per tal via costruita, era la moralità assoluta. E ne conchiusero, che quindi era la moralità vera; e conseguentemente esser false tutte le altre, e soprattutto quella dei positivisti, perchè essenzialmente finite, accidentali, relative.

In realtà, come apparisce inevitabilmente dalle cose dette, il loro principio morale è un semplice fatto; e quindi è la negazione dell' assoluto.

E di questa qualità, di essere assoluta, la morale dei positivisti, che essi dichiarano essenzialmente relativa, ne ha invece assai più che la loro. Anzi l'assoluto, per quanto ci può essere in nessuna cosa, c'è solo nella morale positiva.

Per la ragione, che i deisti, e compongono la divinità di un mero fatto, e questo fatto lo isolano totalmente da qualunque altro. Mentre il positivista, un fatto particolare qualunque (e così questo in discorso della idealità sociale), lo riferisce essenzialmente alla serie infinita dell' essere, onde rampolla. Per cui il fatto pel positivista, e quindi anche la moralità, come egli la spiega, implica la serie infinita delle esistenze; ossia ciò che solo si può dire scientificamente l' *assoluto.*

17. — E, insieme all' assoluto, anche gli altri attributi correlativi della universalità, dell' infinità, della trascendenza, onde abbiamo già parlato sopra nel Capo quinto della Parte prima, e che sono applicabili alla formazione complessa della idealità sociale, come ivi dimostrammo esserlo alla rappresentazione psichica elementare.

I quali attributi quindi, per la stessa ragione, competono solo alla morale del positivista, e non a quella del metafisico teista.

18, — E, ciò che dicemmo dell' assolutezza, va detto anche della *razionalità.*

Razionale per la stessa ragione è la morale del positivista, e *irrazionale* quella del metafisico teista; ossia il vizio radicale della teoria, che esso appone al positivista, l' ha invece il metafisico teista in se stesso.

Essendo la divinità del teista il fatto puro, staccato dalla sua ragione infinita, e convertito assurdamente in essa ragione, per ciò è essenzialmente irrazionale.

Per questo il teista ad ogni piè sospinto, discorrendo degli attributi di dio, e massimamente dei morali, come della creazione, della provvidenza e via dicendo, si incontra in difficoltà insolubili, in ragionamenti senza premesse, in luogo delle quali è costretto a mettere i così detti *giudizj imperscrutabili di dio.* Giudizj imperscrutabili, vale a dire, che alla ragione umana sembrano, o illogici, o puri tiri del capriccio. Bella questa razionalità. Una razionalità veramente evidentissima; e tale da dare il diritto di sfidare a trovarla, fuori del proprio sistema, tutti gli altri!

Quanto diverso il caso del positivista! La sua moralità è tanto razionale, quanto la formazione psichica umana, a cui si riduce.

E la formazione psichica umana, la razionalità, l'ha sotto ogni rispetto. E come fatto naturale, e come entità logica.

Come fatto naturale, perchè effetto delle forze e del lavoro della natura nell'essere umano; ossia la moralità è tanto razionale quanto lo è ogni fatto della natura.

Come entità logica, perchè formazione psichica, ossia formazione ottenuta per le leggi della psiche, che non sono altro, che le leggi logiche.

19. — Essendo razionale l'idealità sociale, ne viene che l'arbitrio umano, governato da essa, sia razionale anch'esso. E quindi si distingua essenzialmente dalla vio-

lenza. E così il diritto, che sopra mostrammo non esser altro, che l'arbitrio stesso.

20. — Ed essendo l'idealità governatrice del volere umano una idealità sociale, ne viene che l'arbitrio e quindi il diritto non sia qualche cosa di illimitato, e che non tenga conto se non di se stesso.

L'idealità, essendo sociale, da una parte *limita* lo stesso volere da essa diretto, secondo le esigenze dell'ordine, di cui l'individuo fa parte: e dall'altra lo muove ad interessarsi e a tener conto del diritto altrui.

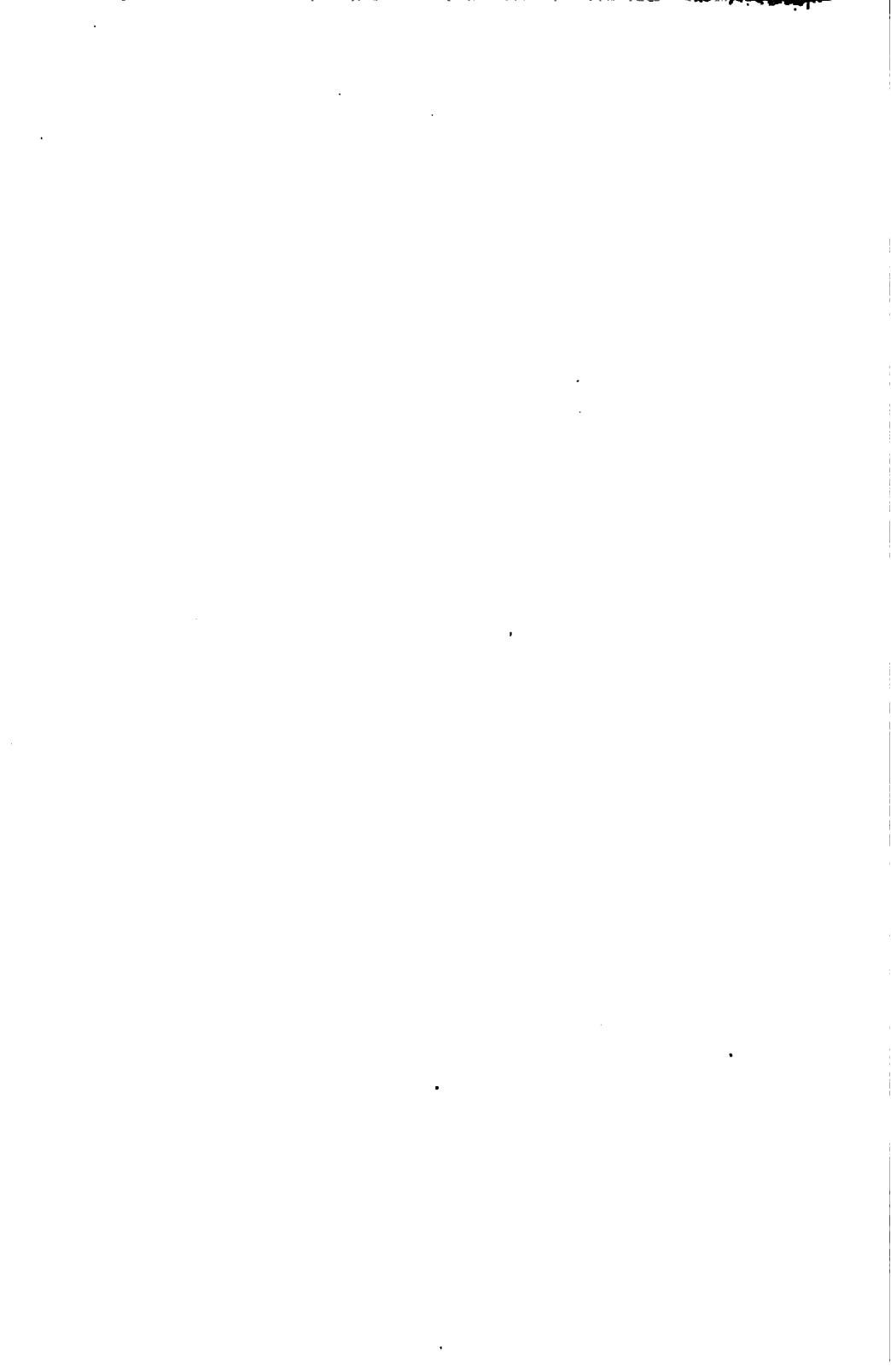
21. — Per cui, riassumendo le cose dette sopra, circa l'arbitrio e il diritto, e quelle qui aggiunte, si ha il seguente concetto, così completato, del diritto:

Primo: risiede, per natura, e quindi imprescrivibilmente, nell'individuo; come in ogni organismo la *forza* risiede negli atomi della materia onde è composto. E vi è in ragione dell'arbitrio e della sua libertà. Indirettamente però deriva dal corpo sociale, in quanto lo sviluppo morale dell'individuo (onde vi nasce il diritto) è determinato dalla efficenza su di esso dell'ambiente sociale.

Secondo: è razionale.

Terzo: è limitativo della tendenza individuale contrastante al bene sociale.

Quarto: è interprete e solidale del diritto altrui.

Quinto: è vindice del diritto di tutti.

CONCLUSIONE

Ora, a quale conclusione conducono tutte quante le cose dette fin qui?

Conducono alla seguente conclusione, che è l'intento principale di tutta la nostra trattazione.

Come abbiamo dimostrato, il principio delle azioni umane, secondo la filosofia positiva, è l' idealità *sociale*. L' idealità sociale, appunto perchè sociale, non è un principio egoistico. Anzi è un principio essenzialmente *antiegoistico*. Dunque dai dati della filosofia positiva si arriva al principio della idealità antiegoistica delle azioni umane; ossia alla affermazione della moralità.

Che è precisamente il nostro assunto, enunciato al principio.

Insieme poi alla detta conclusione, dalle cose fin qui trattate, emergono anche gli altri due nostri asserti:

Che, i dati della filosofia positiva essendo *positivi*, l' affermazione, che ne consegue, riesce pur tale; in modo

che si può dire che il *positivismo salva scientificamente la moralità.*

E che, invece, essendo i dati della metafisica destituiti di valore scientifico, e quindi pur tale dovendo risultare la affermazione dedottane, anzichè essere solida, quanto all' etica, solo la posizione dei metafisici, come essi sostengono, e disperata quella dei positivisti, è vero il contrario. E l' etica scientifica resterebbe insostenibile, se non si potesse contare, per appoggiarla, che sopra i filosofemi tradizionali della vecchia ontologia.

LIBRO SECONDO

QUESTIONI SPECIALI

INTRODUZIONE

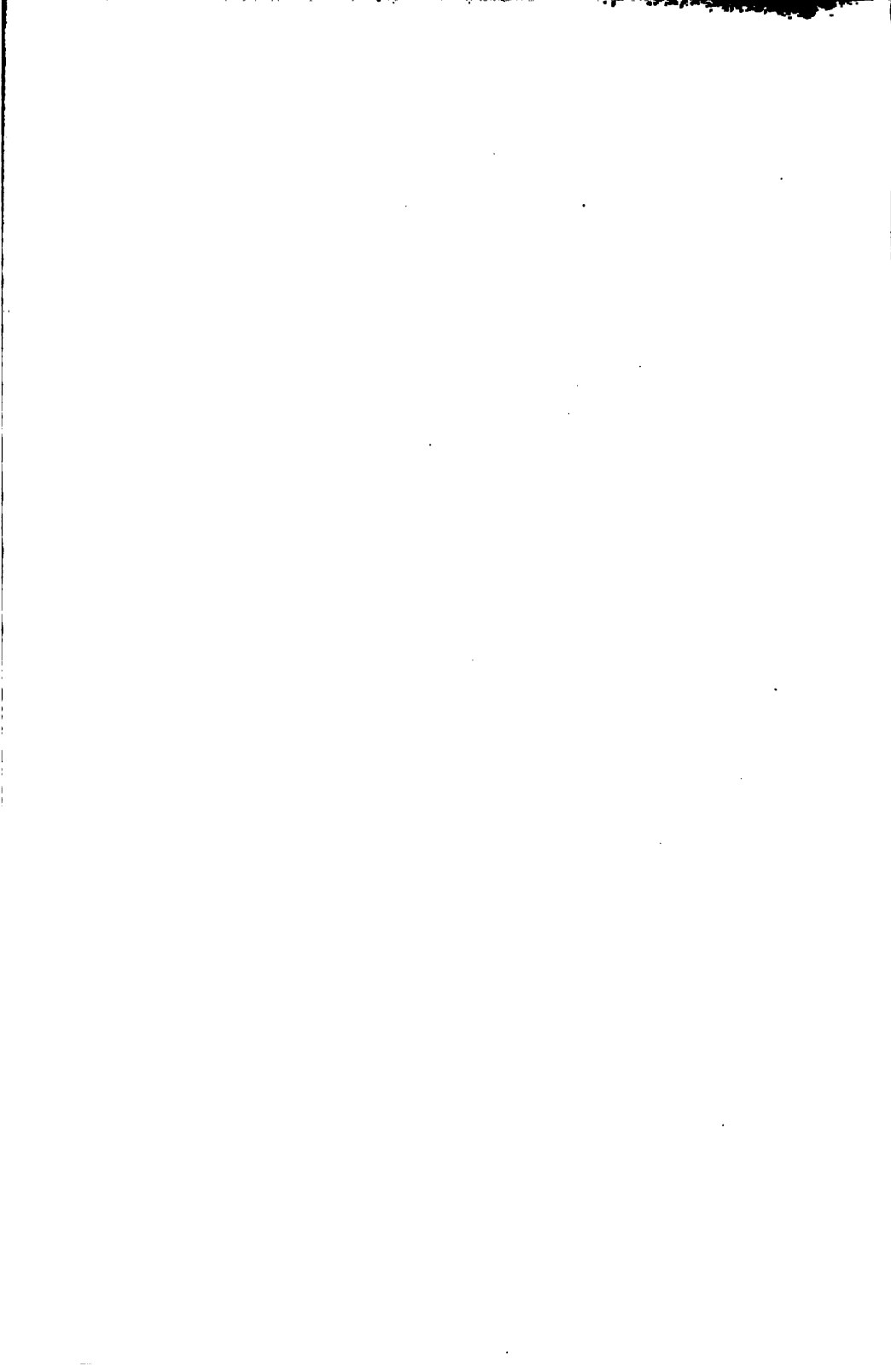
A confermare la verità della conclusione del primo Libro, crediamo opportuno di dichiarare in questo secondo, con un discorso *diretto*, alcuni punti che vi si riferiscono, e che non furono innanzi toccati se non con un ragionamento indiretto. Cioè i seguenti:

L' egoismo osservato in pratica, e dedotto teoricamente.

La impulsività della idealità sociale.

La possibilità della morale nella società senza la religione.

La responsabilità e la sanzione morale.

In questi quattro argomenti è tracciato il cammino che ci resta. Nel trattarne faremo una cosa analoga a quella del matematico, che, fatta una operazione, ne fa la prova con un' altra. Così noi qui avremo ancora una occasione di trovare delle prove nuove della verità di quanto dicemmo nel Libro precedente.

PARTE PRIMA

DELL' EGOISMO

CAPO I.

L' egoismo osservato in pratica.

1. — L' osservazione della vita reale degli uomini offre una quantità grandissima di azioni egoistiche. E così in ciascheduno l' osservazione della propria coscienza, una quantità di tendenze egoistiche.

Da ciò si trae argomento generalmente per ritenere, che in via normale l' atto umano sia essenzialmente egoistico. E che l' atto non egoistico sia una semplice eccezione: anzi una anormalità e una stoltezza.

2. — Il ragionamento, che viene a questa conclusione, è tanto giusto, quanto quello di chi, osservando che la *scienza* e *l' arte* sono di pochi solamente, ne inducesse che la scienza e l' arte sono mostruosità e non mica *perfezioni* umane. Sono perfezioni umane; vale dire qualità, nelle quali si manifesta ciò che è proprio e caratteristico dell' uomo; e che, essendoci in tutti gli uomini come semplici possibilità, in pochi di essi soltanto maturano in un modo notevole.

Ciò basta, perchè una formazione qualsiasi si dica propria e caratteristica di un essere. Basta, cioè, che l' essere medesimo abbia in sè le disposizioni ad essa. E basta, anche se alle disposizioni non segue sempre l' intero sviluppo.

Vuol dire che, se l' atto antiegoistico si ravvisa in pochi uomini, e in poche azioni di questi pochi uomini, la disposizione ad esso atto c' è però in tutti. E che, se l' atto antiegoistico, essendo così caratteristico dell'umanità, nella maggior parte degli uomini è solo potenziale e non effettivo, la maggior parte degli uomini è umana solo *virtualmente*. E che que' pochi, che lo sono *effettivamente,* non lo sono costantemente.

E del resto, anche nel rapporto in discorso, nella realtà non c' è salto assoluto: ossia la mera virtualità della massima parte di essi, e la assoluta effettività della minima. No. I due estremi indicati sono di pochissimi. Come sono di pochissimi i due estremi degli assolutamente ignoranti o degli assolutamente sapienti. E tutto il resto degli uomini (diversissimamente però nelle diverse società, secondo lo stato loro di cultura e di moralità) è

distribuito pei gradi intermedj sopra una linea continua per variazioni infinitesime dall' egoismo perfetto al perfetto antiegoismo.

3. — E il fatto di questa disuguaglianza è conforme ai due principj fondamentali della filosofia positiva, che l' essere è ciò che *diventò* tale, e che è quel tanto che *basta* al bisogno, e non più.

Secondo la vecchia filosofia un essere è di una data specie: e questa è assolutamente e quindi perfettamente tale, fin dal principio. Ma la scienza positiva ha dimostrato che ogni cosa, e quindi anche ogni specie, diventa quello che è da ciò che non era prima. E che quindi, date molte cose somiglianti, in ciascuna si verifica lo sforzo del diventare, ma con impari effetto. E l' effetto più grande in poche, per la ragione che per poche si può verificare il complesso più favorevole delle circostanze.

Abbiamo detto sopra, che il *bisogno* speciale degli uomini è il loro vivere in comune, e che a questo bisogno è sopperito naturalmente per mezzo della formazione psichica speciale della idealità umana sociale.

È in diversa misura, nei diversi tempi, nelle diverse parti del mondo, lo sviluppo della idealità sociale? E bene; in diversa misura è pure lo sviluppo sociale. E questo si proporziona a quello. E si verifica il principio del fatto naturale sufficiente al bisogno.

Perchè anche questo bisogno, come la specie anzi detta, non è un assoluto. Ma è solo quello che si verifica nell' essere effettivo.

Ed è così e non altrimenti, che si deve intendere ciò che stabilimmo anteriormente della formazione psichica umana della idealità sociale, o antiegoistica, in ordine al fatto della società umana.

4. — Tutto sta dunque che in ogni società d' uomini si riscontri realmente, sia pure in piccola misura, coll' idealità sociale, la tendenza e l' operosità antiegoistica, che necessariamente se le accompagna; e in proporzione collo stato di perfezione della società stessa.

Se si incontra, avremo tutto il diritto di considerarla siccome la manifestazione caratteristica della psiche umana; allo stesso modo che, incontrando sopra qualche individuo solamente di un intero bosco di piante della stessa specie una qualità di frutti, si ha il diritto di considerarli proprj della specie intera.

5. — La storia è piena da per tutto di fatti di disinteresse, portato all' eroismo. Quei fatti si notano e si celebrano da tutti; e delle narrazioni loro si fanno delle raccolte per la educazione della gioventù e per averne colla lettura un diletto e un conforto speciale.

Il quale diletto e conforto è tale, che, per ottenerlo e in grado altissimo, basta anche fingere i detti fatti eroici, come avviene nelle epopee, nei drammi e nei romanzi.

L' uomo non si sente mai tanto un uomo, come alla ricordanza, alla rappresentazione, alla lettura di questi fatti eroicamente disinteressati. Segno che in ciò soprat-

tutto egli si accorge di se stesso e sente la propria natura.

6. — Ma che sono poi i fatti eroici disinteressati, delle storie, delle poesie, del romanzo, se non dei casi in misura molto grande, e perciò rari, di atti, che, in misura piccola e perciò non osservata, si effettuano ad ogni momento e da per tutto fra gli uomini?

Di che facilissima cosa è formarsi una persuasione invincibilmente fondata solo che altri con occhio attento e con mente di filosofo esamini ad uno ad uno tutti quanti i fatti umani, che succedono intorno a lui nella vita giornaliera.

E prima di tutto nella parte fondamentale della costituzione sociale, cioè nella famiglia, la cui esistenza è un tessuto continuo di atti disinteressati. Quale solidarietà, e quanto forte e durevole, e con quanto disinteresse ed abnegazione, fra i membri di una famiglia! Anche morti che siano. Per essa, la santità dei cimiteri e dei monumenti che ve li ricordano. Una parentela a caso scoperta fa cadere le armi dalle mani dei duellanti, come nell' Iliade di Omero. Quanto di frequente, massime in alcuni popoli, il proposito della vendetta del parente offeso si trasmette di generazione in generazione!

E che provano poi tanti altri fatti comunissimi della vita ed universalissimi tra gli uomini, come delle passioni politiche e di partito?

7. — E va notato in proposito il fatto insieme curioso e sublime, della facilità e della prontezza onde po-

polazioni intere, anche rozze, si appassionano, con islancio, con entusiasmo, con furore subitaneo, per certe idee e certe azioni generose, e affatto disinteressate, mettiamo in occasione della offesa di un debole, nella disgrazia di un estraneo, di inondazioni, di incendj, di contagi, per la grandezza della patria e della nazione e via discorrendo; e ciò dietro eccitamenti in apparenza insignificantissimi, come le lagrime di una donna, il grido di un fanciullo, l' esempio di un ardito, la lettura di una poesia, l' aringa di un parlatore, lo spiegamento di una bandiera.

Ciò non sarebbe possibile se non esistesse nell'uomo la disposizione e la proclività agli impeti antiegoistici.

E nulla prova contro di ciò la fugacità del furore generoso in discorso. Perchè infine, se si paragona quel furore momentaneo col proposito calmo e durevole del virtuoso, non c' è nessuna essenziale differenza tra l' uno e l' altro. La differenza è solamente, come tra l' azione singola e l' abitudine.

8. — E un altro fatto; certo assai meno avvertito, ma non meno significante.

Un dolore, un danno, una sconcezza, osservati fuori di noi, producono in noi due sentimenti essenzialmente diversi secondo che la causa ne è, o la natura inconsapevole, o la malvagità di un uomo. Lo stesso fatto svantaggioso, che ci lascia al tutto indifferenti, se effetto di cause naturali incoscienti, ci eccita, e produce in noi un senso di pena vivissimo, se ci apparisce cagionato dalla malvagità umana.

Il che dimostra, che in quell' occasione si sperimenta

una offesa alla idealità sociale, che vive realmente in noi. E di fatti il senso penoso in discorso è appunto in ragione diretta della civiltà e della virtuosità di chi lo prova.

9. — E alla stessa conclusione porta anche l' altro fatto, che la vita degli uomini in genere è, si può dire, pressochè *riempita* tutta dai discorsi, che si fanno sulle faccende altrui. E precisamente sull' apprezzamento morale di esse.

10. — Una infinità di atti disinteressati, essendo affatto naturali e pronti a farsi ogni momento da tutti, non sono oggetto di attenzione per nessuno. E quindi pare che non avvengano.

Invece gli atti egoistici danno nell' occhio, si avvertono e si notano. E ciò perchè producono un senso più o meno molesto ed urtante. E per la ragione che la psiche umana ha la sua intonazione particolare secondo la idealità sociale ed antiegoistica. E da ciò proviene, che sembra sieno gli atti egoistici più di quel che sono, anzi che regnino soli tra gli uomini.

11. — E con questa osservazione si spiega pure in parte (concorrendo in ciò anche un' altra cosa che diremo poi) l' opinione che molti, anche filosofi, cavano dallo studio della propria coscienza, di essere, cioè, essenzialmente egoisti: anzi di doverlo essere.

Questi dovrebbero osservare più attentamente nella loro coscienza, e si avvederebbero del loro inganno; per-

chè si accorgerebbero, che fanno, a loro insaputa, una infinità di cose del tutto disinteressate. Che la loro natura, anche se depravata, rifugge dall' egoismo in modo, che non soffrono di essere stimati e detti egoisti. E che, dopo tutto, stimano l' *onore* una condizione affatto necessaria per la vita. E l' onore è un assurdo fuori dell' idealità sociale antiegoistica, e nel sistema dell'egoismo assoluto.

12. — Abbiamo detto sopra, che, essendo la idealità sociale e quindi il disinteresse ciò che determina la convivenza sociale, il fatto di una società di uomini si accompagna sempre necessariamente colle dette idealità e col detto disinteresse; e delle une e dell' altro se ne ha nella medesima quanto è il suo bisogno.

Il che non vuol dire (e giova qui ripetere ciò che notammo anche sopra) che in qualunque società, e in qualunque tempo ve ne abbia allo stesso modo.

Come, se si dicesse, che in ogni uomo che vive e respira ci sono dei polmoni, e che questi vi corrispondono al suo bisogno di respirare, non si intenderebbe che in ogni uomo vi ha lo stesso volume e la stessa potenza di polmoni.

L' idealità sociale e il disinteresse che l'accompagna corrispondono al fatto della società; e questo a quelli. Come in un uomo la forza respiratrice al quanto de' suoi polmoni.

E non occorre che in ogni individuo di una stessa società la idealità e il disinteresse siano in eguale misura. In ogni società si trovano sempre, più o meno, quelli che sono pronti a dare la vita per un' idea; e, più

sono questi, più la società è fiorente e grande; ma è impossibile che siano tutti mai; e non occorre. Anzi bastano anche pochissimi.

Che più? Basta talvolta perfino il semplice effetto esterno e postumo dell'opera delle anime grandi e generose; cioè le *istituzioni* sociali, che sono l'idealità e il disinteresse impersonale ed inconscio e, per così dire, materializzato, o immagazzinato nella società.

Anzi è questa la ragione, per la quale si mantiene nella società una certa egualità di movimento, malgrado le forti oscillazioni della condizione morale degli individui; e si prolunga la grandezza di un popolo, anche venendo meno la moralità che la produce.

13. — Tanto poi è vero che l'idealità sociale e il disinteresse correlativo sono caratteristici dell'uomo, e che ciò *da tutti si sente colla massima evidenza,* che l'atto umano si qualifica sempre *solamente* dalla idealità antiegoistica. E non facendosi due categorie irreducibili di atti; degli egoistici e degli antiegoistici. E si chiamano umani o *morali* gli atti disinteressati, e non umani o *immorali* gli egoistici.

Cioè colla legge (o ragione) newtoniana, accennata sopra più volte, del positivo e del negativo.

L' azione umana, specificamente tale o morale, è l'azione disinteressata. E, dove la si riscontra, la si afferma. Ed è quindi la qualità col segno positivo. Se si incontra invece un atto egoistico, questo per l'uomo è, non una qualità positiva (come sarebbe se si considerasse in se stessa), ma una qualità negativa, cioè la negazione di ciò

che vi dovrebbe essere. Ossia del disinteresse, che si richiede nell' azione, perchè possa essere considerata come una azione umana veramente tale.

CAPO II.

—

L' egoismo dedotto teoricamente.

1. — Ora dell' egoismo dedotto teoricamente.

Per la chiarezza del ragionamento dividerò tutti quanti i moralisti in tre categorie:

In quella di chi stabilisce, doversi regolare l' uomo nelle sue azioni secondo il suo *piacere sensuale;* ed essere ragionevole la sua operazione solo in quanto tende a procurarsi quel piacere.

In quella di chi insegna, essere apprezzabile soprattutto la *soddisfazione morale,* derivante dall'esercizio delle facoltà più nobili dell' uomo, e quindi anche, e soprattutto, dagli sforzi diretti a procurare il bene altrui.

E in quella di chi pone a principio e a ragione della attività umana morale l' *amore di dio,* e la fede in lui.

Li chiameremo per brevità, questi moralisti della terza nostra categoria, i *teologi;* intendendo soprattutto i teologi cattolici. Perchè gli altri, i semplici teisti, o hanno una teoria affatto incompleta e insufficiente, o si riferiscono senza accorgersene ai principj cattolici stessi.

E anche perchè la dottrina etica cattolica è nello stesso tempo, e il contrapposto più perfetto del positivismo, e un sistema nel suo genere profondo e completo, e che, come tale, ha un valore assai maggiore di tutti i sistemi teistici, ed è il *presupposto inconsapevole* dell' etica tradizionale comune, contro la quale è diretta la nostra trattazione.

2. — Nessun dubbio circa i moralisti della prima categoria che tolgano la moralità nella sua radice, riducendo essi l' atto umano ad un atto, e senza *idealità*, e essenzialmente e puramente *egoistico*.

I moralisti della terza categoria affermano, che il fondamento egoistico c' è anche pei moralisti della seconda, mentre la soddisfazione morale, quantunque più nobile della voluttà materiale, è tuttavia qualche cosa di essenzialmente e puramente egoistico. E aggiungono, che il principio antiegoistico non si ha se non colla loro dottrina, che pone la ragione degli atti *al di fuori dell'uomo* e precisamente in dio.

E l' affermazione suddetta è confermata dall' assentimento degli stessi moralisti della seconda categoria, che convengono generalmente nell' ammettere, che la soddisfazione morale sia infine un principio egoistico, e che quindi l' egoismo sia il principio della morale.

3. — E siccome la dottrina positiva si potrebbe classificare con quella della detta seconda categoria, così ne verrebbe che anch' essa dovesse essere ritenuta come una dottrina che ha per fondamento l' egoismo.

4. — Ora noi dobbiamo dimostrare, che il concludere assolutamente all' egoismo dal fatto della soddisfazione morale accompagnante l' atto di fare il bene altrui, proviene da un *equivoco*. E che l' argomentazione dei moralisti della terza categoria contro quelli della seconda si *ritorce* contro di loro; anzi contro di loro ha quella forza, che non ha contro i loro avversarj.

5. — *Triplice* l' equivoco in discorso. Nello stesso *concetto* del piacere. Nel suo ordine *causale*. Nel suo ordine *teleologico*.

6. — Primo equivoco, nello stesso *concetto* del piacere.

Altro è il piacere proveniente dall'esercizio delle funzioni della vita animale, altro quello proveniente dall' esercizio delle attività morali umane. L'abbiamo stabilito nel principio di questa trattazione (1). Il piacere proveniente dalle funzioni della vita animale bruta è egoistico, come le funzioni a cui si accompagna, che non hanno niente di sociale. La filosofia tradizionale considera questo piacere brutale, o sensuale che dir si voglia, ne fa una astrazione del piacere in genere, e lo pone da per tutto dove si incontra un fatto, che abbia con esso una qualche analogia; anche in quello della soddisfazione degli atti più disinteressati dell'arbitrio umano; e per tal modo arriva a trovare anche in questi la stessa brutalità o sensualità, e lo stesso egoismo.

---

(1) Libro I, Parte I., Capo III.

Contro questa falsa idea, della identità del piacere in qualsivoglia atto di un uomo, portante alla detta falsa conclusione, stanno i fatti della antropologia positiva. Gli apparati organici del piacere *della funzione fisiologica* sono diversi da quelli del piacere *della operazione morale*. Lo sviluppo e l'intensità di azione degli uni e degli altri sono in ragione inversa. Più l'uomo si fa uomo, e più si sviluppa l'apparato cerebrale e si fa intensa l'azione di esso, e il senso della soddisfazione che ne è proprio. Da ultimo, col crescere della forza e della impulsività della funzione cerebrale caratteristica dell'uomo, ossia dell'idealità sociale, diminuisce il bisogno e il concorso degli altri apparati, come dicemmo parlando delle *passioni*. Sicchè l'idea tipica del virtuoso ossia del sapiente sta in ciò, che, l'atto più eroico, esso è capace di farlo senza l'esaltamento materiale dei sensi, e per pura e serena e calma risoluzione della mente.

Si può egli ragionevolmente confondere questa disposizione a fare gli atti disinteressati, dipendente da tale condizione speciale del sapiente, colla disposizione del non sapiente, poco o nulla eccitabile direttamente da una idea e solo impressionabile alle sensualità brutali ed egoistiche? No certamente.

Nè il caso, che la disposizione del sapiente è anch'essa una affezione dell'individuo, giova a conchiudere al carattere di egoismo del suo operare; perchè allora si darebbe a questa parola, egoismo, un significato che non è inteso nel nostro assunto, un significato pel quale i teologi si darebbero la zappa sui piedi, mentre l'azione antiegoistica, ossia morale, la renderebbero impossibile,

non sole nell'uomo, ma in dio stesso, il quale per loro è la moralità per eccellenza. L'amor di dio nell'uomo, anche quello che chiamano perfetto, essendo una disposizione dell'individuo, che, per esso amore, trova la sua soddisfazione nel fare il bene, sarebbe un egoismo. E sarebbe un egoismo la stessa volontà che dio ha di fare il bene, e per la quale esso è beato. E siffatta idea dell'egoismo, così confusa, condurrebbe poi direttamente a una assurdità.

Cioè, si verrebbe a dire: siccome la soddisfazione di fare le azioni disinteressate è essenzialmente egoistica, e la soddisfazione proveniente dall'agire disinteressatamente è tanto maggiore, quanto è più disinteressata l'azione, il massimo del disinteresse, onde uno fa una azione, è il massimo dell'egoismo del suo operare.

Questo assurdo non si evita se non restringendo (ma colle clausole che indicheremo in seguito) l'egoismo al piacere della funzione fisiologica. E allora è anche possibile concepire la moralità nell'uomo virtuoso secondo i teologi, e in dio.

7. — Siccome però tale restrizione non si può fare senza i dati da noi indicati della filosofia positiva, che i teisti vecchi o ignorano o negano risolutamente, così essi non possono conchiudere a rigore di logica se non all'egoismo e quindi alla immoralità; e, in quanto non lo fanno, si contraddicono.

8. — E solo il positivismo quindi è in grado anche di giustificare la loro idea della santità di dio.

Dico l'idea, non la divinità.

Il concetto stoico nell'antichità, e quello di Spinoza nell'epoca moderna, della virtù per se stessa, è un *vero di fatto,* che gli stoici e Spinoza poterono attestare pel sentimento che ne ebbero: ed è un *vero teorico,* che la scienza oggi è in grado di spiegare, mediante la dottrina della idealità sociale e della sua impulsività.

Non fu disconosciuto questo vero, della virtù per se stessa, da alcuni dei padri della chiesa di maggior penetrazione; per esempio da S. Agostino. Se non che il pregiudizio dell'idea teistica fece sì che in parte la rinnegassero poi, abborrendo essi dal carattere di divinità, che, per la virtù così concepita, sarebbe derivato al sapiente nel senso stoico. La rinnegarono, col qualificare di *superbia* la coscienza sublimante di poter fare il bene senza aiuto di un impulso di passioni o di scopi interessati. E coll'insegnare che nessuno potesse avere ragione di essere superbo fuori di dio.

Noi, che la scienza liberò da questa gelosia per l'assoluta supremazia della divinità, non siamo, come quei padri, impediti di riconoscere, insieme alla capactà (assolutamente parlando) che ha l'uomo della somma moralità, o del sommo disinteresse, il diritto in esso di essere altero di tale capacità.

9. — L'amor di dio puro e perfetto, secondo i teologi, non è necessario, che sia da solo nell'uomo, e scompagnato da qualunque altro affetto, perchè l'azione sia antiegoistica o morale.

Anche un filo di esso amore, che si trovi insieme ad

altri affetti e fortissimi, pur che questi gli si subordinino, basta a nobilitarli, e ad infondere negli atti derivanti il carattere della moralità e del disinteresse.

La dottrina è giusta. Ma riesce scevra di contraddizione e giustificabile solo nel positivismo. E ciò mediante le osservazioni fatte superiormente, a lungo e più volte (1), circa i diversi ordini di attività producentisi nell'uomo, e la loro dipendenza da quella che ne costituisce il carattere distintivo, cioè dalla attività antiegoistica.

Onde apparisce anche l'errore dell'*eccesso* della dottrina stoica e dell'ascetismo religioso in quanto ha analogia collo stoicismo.

A produrre la *sufficienza* della disposizione a fare il bene nell'uomo, più o meno è d'uopo che concorra tutto ciò che lo costituisce; e ciò, sia per le ragioni esposte sopra, parlando delle passioni (2), e dell'ineguale perfezionamento degli individui, sia perchè la stessa formazione speciale fisiologico-psichica, onde dipende il carattere, ha bisogno del benessere generale dell'organismo per ottenersi e mantenersi. Per la ragione che tale formazione, o ciò che si direbbe la *mente sana*, è impossibile senza ciò che si indica colla espressione, il *corpo sano*. Sicchè, appunto allo scopo della moralità, ossia del disinteresse, l'uomo ha il dovere di coltivare tutto se stesso e quindi anche ciò che gli torna piacevole, in quanto non sia contro allo scopo suddetto. Lo scopo disinteressato e morale, al quale si mira in ultimo, viene a nobilitare e a rendere

---

(1) Principalmente, Libro I., Capo III. e IV.

(2) Libro I. Capo VII.

morale anche il complesso delle tendenze e delle azioni che hanno per movente diretto, non l'idealità sociale, ma la soggettiva.

E la nobilitazione qui è vera. Mentre nell'ascetismo religioso non lo è. E ciò per la ragione, che secondo il positivismo si coltiva il piacere individuale per lo scopo santo della moralità disinteressata, mentre secondo l'ascetismo, il piacere individuale, lo si sacrifica momentaneamente per acquistarlo poi in più grande misura. Anzi, come dicono, in misura centuplicata. Che è precisamente (come chiariremo meglio dopo) l'egoismo, e al suo massimo grado.

Lo stesso dicasi del fatto del ritirarsi in se stesso, anche a lungo, del sapiente: e del bisogno del conforto della famiglia, isolandosi momentaneamente dalla società, nella maggior parte degli uomini. L'attività verso la società, e tanto più quanto è più fortemente sentita ed esercitata, stanca l'uomo di cuore, e finisce ad irritarne e a rintuzzarne le nobili fibre. L'isolamento, più o meno assoluto, più o meno lungo, serve poi sempre infine alla stessa socialità, in quanto procura il riposo e quindi il rifacimento di quello slancio nell'amore del prossimo, che era venuto meno pel dispendio fattone. In pari maniera serve allo scopo di mangiar meglio il digiuno imposto allo stomaco malato, perchè ritorni atto al suo ufficio.

10. — Secondo equivoco, nell'ordine *causale* del piacere.

La soddisfazione morale può *seguire* l'atto disinteressato. Ma l'atto stesso può essere fatto anche indipen-

dentemente dalla soddisfazione stessa, che sia per venir dopo.

Prima di tutto è innegabile, che ciascuno più volte in sè e negli altri deve avere osservato, l'animo essere portato a deliberazioni antiegoistiche, anche in grado eroico, ciecamente: ossia da un impeto generoso, che nasce e fa il suo effetto ancor prima che ci sia stato il tempo di pensare alla soddisfazione conseguente; anzi talvolta malgrado il timore di conseguenze per tutti i rispetti individualmente dannose. Avvenga che vuole, si dice, voglio farlo. Se la società umana, e quindi l'uomo stesso individualmente preso, si mantengono, ciò dipende precisamente da questa forza antiegoistica, che spinge e conduce gli uomini; che è indicata nella espressione: Ognuno per tutti, tutti per ognuno. La qual forza è appunto la disposizione della natura pel *bisogno* del suo effetto, relativamente agli uomini e alla società loro. L'accompagnarsi, all'attività di questa forza, una soddisfazione morale è un fatto che vien dopo, ed utilissimo anch'esso: ma non come causa del primo. Come anche in altre operazioni fisiologiche, volontarie o involontarie, che si fanno perchè non si può a meno di farle, e dopo sorge una soddisfazione, che è conseguenza delle operazioni stesse, ma non le ha determinate. Utile, dicemmo, tale soddisfazione, in quanto essa è niente altro che la condizione di normalità e di buon assetto fisiologico-psichico dell'individuo che agisce. La natura potrebbe benissimo far agire la forza antiegoistica anche col dolore dell'agente, ossia colla distruzione più o meno completa di esso. E lo fa molte volte, in ogni ordine degli esseri, per esempio, in quegli animali che,

generando, muoiono. E nell' uomo stesso, nel quale il bene fatto per gli altri è, più o meno, accompagnato da danno fatto a se stesso, e non indennizzato a sufficienza realmente da nessun piacere adeguato al danno. (Ed è ciò che riescono a mettere benissimo in rilievo i teologi per dimostrare l' insufficienza di qualunque sanzione al di fuori di quella della vita eterna). Ma lo fa fino ad un certo punto: cioè sacrificandone il meno possibile, e conservandone il più possibile; e a questa conservazione corrisponde appunto il fatto della soddisfazione; che non è altro, che la *conservazione* medesima.

Inoltre, tanto è vero che la soddisfazione, per sè, non è la causa del fatto disinteressato, che moltissime volte non si fa l' atto disinteressato, anche conoscendo e apprezzando la soddisfazione morale conseguente *(Video meliora proboque, deteriora sequor)*. In una società in decadenza tutti sentono, che i mali ai quali si va incontro dipendono dal vizio invadente. E tuttavia tutti sentono anche di essere impotenti a liberarsi dal vizio esiziale. E così l' individuo vizioso. Mentre il virtuoso sente, che evita le cattive conseguenze delle male azioni senza sforzo, quasi per puro istinto. E neanche sta a guardare, se egli è premiato, volta per volta, delle azioni disinteressate con soddisfazioni, che lo indennizzino di altrettanti sacrificj di se stesso, che ha compito in ognuna di quelle azioni.

Da ultimo si riconosce da tutti, e specialmente dai teologi, l' impossibilità di attribuire alla forza della soddisfazione morale l'effetto delle azioni antiegoistiche, stante la intensità di forza immensamente minore di tale soddisfazione di fronte alla contraria della concupiscenza, os-

sia di quel piacere che si accompagna alle azioni egoistiche. Tanto, che i teologi stessi sono necessitati a ricorrere al sogno di un aiuto soprannaturale della *grazia* per ispiegare il fatto dell'azione disinteressata. E sopra dimostrammo l'erroneità e l'assurdità e l'immoralità di questa dottrina. Il che tutto dipende dall'equivoco di porre il piacere e la soddisfazione, non dopo, ed effetto, (come è realmente nel modo che diremo poi) ma prima, e causa, dell'atto dell'uomo.

11. — Ma perchè meglio apparisca l'equivoco in discorso e l'argomento che trattiamo riesca più chiaro, e siano tolte di mezzo le obiezioni, che alcuno potrebbe cavare da qualche altra parte di questa nostra trattazione, è opportuno richiamare le cose dette circa il piacere e il dolore superiormente (1) e completarle all'uopo dell'argomento in discorso.

Si dice: l'azione disinteressata è accompagnata dalla soddisfazione morale. E si attribuisce poi a tale soddisfazione una forza causativa sopra l'effettuazione della stessa azione disinteressata.

Ma non si avverte, che la soddisfazione in discorso è duplice; e la seconda posteriore alla prima. Sicchè nell'assegnare la ragione di causa alla soddisfazione, presa così in confuso, come se fosse unica, si fa un ragionamento incongruente.

La soddisfazione è duplice. Una cade contemporanea-

---

(1) Libro I., Parte I., Capo III. Su ciò vedi anche la nota al seguente numero 18.

mente coll'azione volontaria, ed è precisamente ciò che si chiama, la voglia od il gusto di farla; e un'altra vien dopo, compita che sia l'azione, ed è, sia l'approvazione che nasce in seguito e rimane nella coscienza, sia le conseguenze morali per gli effetti dell'azione stessa.

Di questa soddisfazione che viene dopo e che non potrebbe influire sulla azione disinteressata se non come *causa finale*, ossia in quanto è *preveduta* dalla persona agente, abbiamo già parlato sopra, e parleremo anche trattando del terzo equivoco; e il nostro discorso in proposito stabilisce quanto non rettamente, o le si attribuisca la forza causativa sufficiente, poichè può anche, e non darsi, e non prevedersi, o la si consideri atta a rendere egoistico l'atto correlativo.

Parleremo ora della soddisfazione, che cade insieme colla azione volontaria.

Di questa non si può dire, che sia causa dell'azione volontaria, perchè è il fatto stesso di essa azione e non un altro fatto distinto da questa: come dimostrammo sopra parlando della natura del piacere.

Nè vale l'obiettare, che si sente anche prima che l'azione si compia, perchè veramente l'azione ha già cominciato ad effettuarsi allora, quando si è cominciato a sentire quella disposizione piacevole. Ed è per questo che è sovranamente giusto e sublime l'insegnamento evangelico, che chi ha concepito il disegno di fare l'azione malvagia è già colpevole di quell'azione, anche se il disegno, per una ragione qualunque, non potè tradursi nella pratica esterna.

Chi dicesse, che il detto evangelico si riferisce al fatto

successivo, dell' *adesione* della volontà al concepimento involontario, e non a questo concepimento preso da sè, farebbe un cavillo inutile. Il concepimento involontario e l'adesione della volontà non sono due atti essenzialmente distinti; ma solo due stadj distanti della medesima operazione. Impossibile che si presenti l'idea senza che questa cominci subito il suo effetto di muovere la volontà. Solo che il movimento di questa tarda a farsi sentire finchè non abbia raggiunto una certa grandezza. E che ciò sia vero è dato dallo stesso apprezzamento comune dell'animo umano. Si apprezza chi, nato in lui un malvagio disegno, ha in fine la forza di rintuzzarlo, e di non tradurlo in atto; ma più ancora chi è tale, che in lui non può neanche nascere il disegno malvagio: e tanto, che, volendo far sentire la differenza di perfezione morale tra l'uomo, anche giusto, e dio, i teologi dicono, che il primo concepisce il pensiero del male, anche non facendolo, e il secondo, nè fa il male, nè concepisce il pensiero di farlo. E lo studio della perfezione morale consiste appunto nel tendere a rendere impossibile anche il compiacimento del pensiero del male.

E tanto poi è vero il nostro asserto, che l'azione ha già cominciato ad effettuarsi allora, quando si è cominciato a sentire la disposizione piacevole ad essa, che il piacere in discorso non cessa mica al cominciare della esecuzione esterna dell'atto, come l'urto della stecca al momento del moto della palla del bigliardo, da quella urtata; ma continua e si ingagliardisce: si ingagliardisce come l'azione, che, di iniziale, diventa intera.

E sotto questo punto di vista l'azione libera disinte-

ressata e diretta dalla idealità sociale è nella stessa condizione di tutte le altre operazioni anche puramente fisiologiche, e sottratte al potere della volontà, che si compiono in un uomo. Il loro determinarsi dipende, e necessariamente, dalla disposizione naturale degli apparati funzionanti. Che la operazione poi, nell'atto di compiersi, sia piacevole (quella, per esempio, della circolazione del sangue, o quella di uno scoppio d'amore alla vista del fratello da lungo tempo lontano), ciò vuol dire, che l'apparato relativo non vi si disorganizza, ma vi si perfeziona. Se si disorganizzasse, ne darebbe il segnale col dolore, che indurrebbe a far opera per la cessazione dell'atto nocivo. Indurrebbe, dico, a far opera per farlo cessare, ma non necessariamente sempre coll'effetto di impedire, che la funzione dolorosa si compia. Il tossire, a farlo, è doloroso; ma può essere inevitabile. Così un atto volontario. Posta la disposizione a farlo, per la impulsività che lo produce, si farebbe anche se dannoso. Come è evidente nei viziosi, soprattutto in quelli che agiscono a proprio danno sapendolo, ed essendo anche atteriti del danno, che sanno di fare a se stessi. Nel che si fa evidente il paralogismo dei teologi, e dei moralisti consenzienti con loro. L'atto umano è determinato, dicono, dal bene preveduto, e non dalla disposizione che porta all'atto stesso. E pur si vede, che il vizioso conosce ed apprezza la soddisfazione morale, e non può fare il bene onde si acquista: sicchè la soddisfazione morale qui *non può* essere causativa di un atto libero: e il virtuoso non è smosso dalla via retta dal piacere materiale arrecato dalla azione mala; sicchè il piacere materiale anch'esso qui *non può* essere cau-

sativo di un atto libero. Dunque bisogna ricorrere ad altre cause. E queste due, assolutamente prese, sono cause, che non cagionano.

Mettemmo qui insieme, nel notro discorso, siccome pari, due esempj: quello della circolazione del sangue, e quello di uno scoppio d'amore. Nessuno, credo, che abbia bene presenti tutte le nostre precedenti considerazioni, vorrà eccepire sulla parità loro, per l'intento della nostra argomentazione (1). Neanche i teologi, che della attendi-

(1) Credo opportuno (soprattutto perchè non si erri quanto alle idee scientifiche alle quali qui si fa allusione) di riportare qui alcuni tratti del libro di *CHARLTON BASTIAN*, *Le cerveau organe de la pensée* (*Paris 1882*) *vol I. p. 149, 194 e 195*. L'accroissement de complexité structurale est amené par la croissance et le développement de tissus nerveux excités, chez l'individu, par l'*expérience* sensorielle: et aidés per la continuation, grâce au principe de l'hérédité, de nouveaux développements analogues chez les individus successifs. Par la répétition plus ou moins universelle de pareils processus le long de différentes lignes de développement, des perfectionnements de structure se sont lentement accomplis ; et, avec eux, ont surgi des développements *fonctionnels* correspondants, dans l'ordre des phénomènes Mentaux ou Moteurs.... Les actions qui accomplissent les Oiseaux pour la défense de leurs petits sont peut-être les plus remarquables, et celles qui sont associées à la plus grande force d'Émotion. — « il semble que toute considération personnelle cesse, et que le danger ne soit plus redouté.» Comme le dit Swainson «les oiseaux les plus faibles attaquent les forts et les méchants pendant la saison d'incubation; le plus faible attaquera le plus fort. C'est un fait bien connu qu' une-paire de corbeaux qui demeurait dans un creux du rocher de Gibraltar n'aurait pas souffert qu'un vautour ou une aigle s'approchât de leur nid, mais les chassait avec toute l'apparence de la furie.» Et les artifices employés par la perdrix, le vanneau, le pluvier, et beaucoup d'autres oiseaux terrestres pour endormir la vigilance et détourner l'attention de ceux qoi peuvet venir près de leurs petits, ne sont pas moins curieux.» Ou peut bien croire que, plus sont variées et complexes les Impressions Sensorielles capables d'être discernées les unes des autres (c'est-à-dire plus sont étendues les limites des Facultés Cognitives de l'animal), plus les

bilità di esse considerazioni dovrebbero essere avvertiti dal detto evangelico, supremamente vero, che *l' uomo non vive di solo pane ma di qualunque parola che esca dalla bocca di dio.*

Il qual detto evangelico (non esitiamo a dirlo) può essere preso come il riepilogo di tutta la nostra dottrina positiva. L' una e l' altra, tanto la funzione fisiologica, quanto la morale, sono integranti di quella specialità di essere, che si chiama la vita umana; e si esigono, e si compiono, per la necessità delle leggi della stessa natura, onde sono ambedue manifestazioni.

12. — E si deve poi distinguere, negli atti piacevoli, tra quelli la cui voluttà non si avverte, e che si chiamano per ciò *indifferenti*, e quelli di una voluttà più viva, insolita e per ciò avvertita.

Il dolore sorge sempre di regola nella anormalità fisiologica. E ciò era necessario, secondo le avvertenze da noi fatte sopra (1), per dare l' allarme.

---

modes élémentaires de Raison ont d' occasion et d' opportunité d' intervenír entre les impressions afférentes et les réponses motrices qu'elles sont finalement destinées à exciter... Nous pouvons peut-être conclure en toute sécurité que, tandis que beaucoup d' Actions instinctives sont des produits ou des résultantes plus ou moins immédiates de la régularité invariable avec laquelle se presentent les États Viscéraux, les impressions viscérales, et les mouvements guidés par les sens qu' ils évoquent; la Raison, l' Imagination, et la Volition, en tant que développements plus élevés provenant des mêmes processus, ont, au contraire, leur germe dans tout ce qui n' est point familier parmi les Impressions Sensorielles fortuites que les animaux, dont l' *expérience* se forme et dont le Système Nerveux se développe, sont accoutumés à recevoir, par intervalles, du monde extérieur.

(1) Libro I., Parte I., Capo VII., n. 7.

Non sorge però sempre il piacere nell'azione normale. Almeno nel senso di un piacere insolitamente vivo ed avvertito. Non, nelle funzioni indipendenti dalla volontà, non occorrendo che questa vi fosse avvertita ed invitata, e quindi nemmeno in quelle che coll'abitudine diventano natura; essendo anche quivi inutile quella eccitazione.

Ed è il caso anche dell'uomo virtuoso; nel quale la disposizione a fare il bene, resasi al tutto naturale ed istintiva, lo porta da sè *senza sforzo di volere* alle azioni disinteressate, come l'organismo suo lo porta a respirare, senza che egli prima abbia detto: lo voglio.

Segno di ciò il fatto, che il *rimorso* va sempre diventando minore a misura che uno diventa più perverso; e la compiacenza di un atto virtuoso, meno osservata a misura che uno si abitua a farlo. Se la causa dell'atto fosse il piacere (e negativamente il dolore) come tale, il piacere dovrebbe essere, non in ragione inversa della virtuosità, come è in effetto, ma in ragione diretta.

Per ciò sapiente, anche qui, quantunque repugnante al resto del suo sistema, è l'insegnamento contenuto nell'etica tradizionale, che il valore morale di un atto dell'uomo non si deve desumere dallo *sforzo* volontario, ma dalla *potenza dell'abitudine virtuosa,* per effetto della quale quello sforzo è diminuito.

Il che corrisponde al fatto di chi dicesse, che *cava* meglio una nota da uno strumento un abile suonatore di esso, che lo fa senza sforzo e quasi inavvertitamente, di quello che un principiante, al quale costa tutta l'attenzione e tutta la forza deliberativa onde dispone.

13. — Di che rende ragione la fisiologia con una legge, che è di una importanza capitale per la scienza positiva della volontà, e quindi anche dell'etica.

I movimenti *automatici* proprj della vita vegetativa, quali sarebbero i cardiaci, gli intestinali, ecc., si compiono senza ciò che si chiama, la voluttà. I centri nervosi, dai quali dipendono, sono eccitati a determinarli direttamente dagli stimoli prediposti nell'organismo e pronti sempre da sè a dare loro la impulsività richiesta all'effetto.

Lo stesso ha luogo nei movimenti *istintivi* della vita animale, almeno nel seguito della serie degli atti già incominciata volontariamente.

Ora, nei movimenti *volontarj* della vita intelligente, l'*abitudine* tende a produrre una condizione analoga a quella dei moti istintivi ed automatici. Più è l'abitudine e più è l'automatismo del movimento relativo. E tanto, che alla fine è impossibile distinguere, per tale rispetto, un atto in origine volontario da un atto in origine involontario. E tanto, che anzi il darwinismo spiega per tale via la eredità degli stessi istinti nell'individuo, e la proprietà, onde funzionano le stesse parti automatiche nelle specie.

Questa legge è *provvidenziale*, adoperando la parola nel senso che può avere presso di noi. Senza di essa sarebbe impossibile il perfezionamento ulteriore della specie e dell'individuo. Per la ragione che la volontà, (ossia ciò che lavora nell'animale a tale perfezionamento, approfittando delle impressioni dei sensi, e delle formazioni persistenti ottenutene) sarebbe impedita di farlo, se non fosse, di mano in mano che formò una abilità, *scaricata* della

spesa di forza che importa il suo esercizio, e quindi *disponibile* per un certo esercizio ulteriore. Come in un ufficio amministrativo, di mano in mano che crescono gli affari, si devono creare nuovi impiegati inferiori per scaricarne del soverchio il dirigente superiore.

Così vediamo che, finchè l'uomo che sta imparando a leggere è costretto a valersi di tutta la sua attenzione o volontà per rilevare le lettere e pronunciare la parole materialmente, non ha campo di intendere il *senso* di ciò che legge. Per intendere questo senso gli occorre di avere a sua disposizione *tutta* la forza della attenzione ossia della volontà; e questa non è a sna disposizione prima di avere fatta l'abitudine, ovvero acquistata l'abilità di leggere, o, che è lo stesso, fatto nascere in sè una disposizione organica, per la quale il leggere avvenga da sè, istintivamente ed automaticamente , e senza l'intervento diretto della volontà.

Dico, fatto nascere in sè una disposizione organica. E di fatti le abilità che si acquistano dall'uomo, diventando una sua attitudine a fare senza intervento diretto della volontà, importano lo sviluppo delle masse cerebrali nuove, manifestantesi nel processo della creazione delle circonvoluzioni cerebrali.

Ciò che si chiama, la volontà, è niente altro che il *senso*, proprio di un organo speciale, che ha la proprietà di farsi noto nella coscienza dell'uomo in cui funziona. Come l'occhio ha la proprietà di rendersi noto alla coscienza col senso del vedere. E anch'essa la volontà, e quindi l'organo, è capace di sviluppo, come tutto il resto;

ed è da questo sviluppo che dipende, (per la parte onde dipende) ciò che si chiama la *forza* del volere.

Il fatto stesso adunque, che nella funzione abituale scompare il senso volontario, ci indica che è sottentrato in essa funzione, all'organo onde si vuole, un'altra disposizione organica, che fa le sue veci, lavora senza quel senso, e con leggi automatiche.

E tutto ciò poi collima colla dottrina sopra esposta, che le persistenze delle formazioni rappresentative si possono considerare siccome degli *istinti* di origine accidentale; onde poi ricavammo l'altro, che la libertà è in ragione del numero degli istinti stessi.

L'intervento della volontà in una azione si può paragonare all'intervento diretto dell'uomo in un apparato di meccanica per quei movimenti della macchina, che non sono predisposti dal suo organismo. Di mano in mano che l'apparato meccanico si perfeziona, ossia si creano in esso i mezzi di rendere automatici i movimenti che prima non si potevano fare se non direttamente dall'uomo, questo si può serbare per un altro lavoro intorno ad esso, e renderlo quindi più potente. Come, per esempio, nella locomotiva a vapore, il macchinista ha potuto serbarsi interamente all'uopo della *direzione* del suo corso, solo dopo che, con una disposizione aggiunta, ha potuto supplire a ciò che prima si faceva nella macchina a vapore pure direttamente dall'uomo, cioè l'alternazione della spinta del vapore ora sopra una faccia dello stantuffo motore, ora sulla opposta.

14. — Ed ecco come il positivismo, ed esso solo, è

in grado di poter giungere fino alla supposizione dell'atto morale anche scevro assolutamente da una voluttà qualsiasi, pure la più ingenua, che ne determini in nessun modo la produzione; e naturalissimamente, e senza la chimera della grazia divina, fuori della quale i teologi sfidano tanto alteramente e sicuramente qualunque a concepirne pur anche in astratto la possibilità. (1).

15. — Tornando ora alla distinzione tra lo stato affettivo che accompagna l'azione, e si identifica con essa, e la soddisfazione o il *premio* che la segue poi, questa distinzione apparisce chiaramente nel doppio fatto sociale delle disposizioni *educative*, che riguardano il detto stato affettivo concomitante, e delle disposizioni *punitive*, che riguardano la detta soddisfazione conseguente.

---

(1) Il concetto dell' *atto morale anche scevro assolutamente da una voluttà qualsiasi, pure la più ingenua, che ne determini in nessun modo la produzione*, è presentato nella sua forma astratta più rigorosa e limpida nella Critica della Ragione Pratica di Kant, la quale così riesce una testimonianza solennissima del fatto da noi indicato in quanto è esibito dalla coscienza. Kant colse perfettamente le fattezze vere della disposizione etica, senza avvedersi però che era una formazione naturale biologica sociale e non un primo assoluto inspiegato ed inspiegabile come egli la dà (e il perchè dell'errore è indicato nella Nota alla pagina 177 e 178). Se si fosse avveduto della sua ragione genetica vera, non avrebbe dovuto ricorrere al postulato della divinità per ispiegare la *imperatività categorica*, ed avrebbe veduto dipendere essa dal riferimento della disposizione etica alla stessa *Natura* producente, o alla forza generale dell'essere tutto quanto, la quale per l'uomo è ciò al cui impero è assolutamente assurdo resistere, come nell'ordine fisico così anche nel morale; come chiarirò più a lungo nella *Sociologia* discorrendo della formazione (e non della semplice analisi come qui) della giustizia e della moralità. E anche in un articolo su ciò, che sarà inserito nel Vol. VIII di queste *Op. fil.*

E l'indole speciale delle due voluttà apparisce nella diversità essenziale degli effetti del primo fatto e del secondo.

L'educazione rende l'uomo virtuoso, proclive a fare il bene, a farlo senza sforzo, senza costringimento, senza che vi sia nemmeno allettato. In una parola ne rende buona la stessa natura. Sicchè esso non guarda se il bene è comandato, o se il male è proibito da un qualunque codice scritto. Evita anche il male non proibito. Anzi per fare il bene va, se occorre, anche contro il codice, e le sue penalità.

Non così il codice penale. Moltissimi che sono *galantuomini* davanti al codice penale, perchè sono trattenuti dal fare alcune azioni malvagie dal timore di un male materiale, e non per altro, sono nel fondo uomini essenzialmente *immorali*, perchè il motivo del loro contegno non è quella natura buona, ossia quello stato anche affettivo che nasce dalla conoscenza delle idealità sociali e dalla abitudine di regolarsi dietro di esse. Ragione per cui non fanno nessun bene, a cui non siano costretti, non tralasciano nessun male, che non sia *espressamente* inibito dalla minaccia di una punizione.

16. — E apparisce la distinzione in discorso anche dalla dottrina teologica della virtù infusa soprannaturalmente nell' uomo, per la quale esso sia portato a fare il bene (nel che vengono a riconoscere senza accorgersene la verità della dottrina positiva della *impulsività* della idea morale): e il bene più meritevole: e da quell' altra dell' idea della punizione e del premio avvenire, che

tragga l'uomo pure all'atto morale; ad un atto però, non nobile come il primo, ma col carattere della *servilità*.

Ragione per la quale moltissimi uomini religiosi, e precisamente di quelli che chiamano morali se stessi, e immorali tutti gli altri, sono da mettere nello stesso ordine dei *galantuomini* detti sopra. Pronti a fare ogni azione, per quanto iniqua, quando non la trovino espressamente *segnata* fra quelle, per le quali è minacciato l'eterno castigo.

17. — Le quali osservazioni poi, sopra la distinzione tra i detti due stati affettivi, ci conducono a delle conclusioni di una importanza grandissima per la scienza filosofica dell' etica. E sulla teoria della *felicità*, come causa finale suprema delle azioni umane, e sulla teoria stessa del *fine ultimo* trattandosi di queste azioni. Conducono cioè a conoscerne, e la erroneità, e la inanità.

18. — L' etica tradizionale, dopo Aristotele, è tutta basata sul principio della felicità ossia della *beatitudine*, come dicono scolasticamente. E in questo modo. Un' azione umana è determinata da un fine; e questo fine è un piacere. L' azione umana in genere quindi è determinata dal piacere finale e perfetto, ossia dalla beatitudine.

Il quale principio è essenzialmente egoistico, massime per la ragione che diremo nel parlare del terzo equivoco.

E il principio della beatitudine, come ragione dell'azione buona, lo applicano anche alla azione divina; ren-

dendo così dio supremamente egoistico, come già avvertimmo.

E, che sia stata basata tutta l'etica su questo principio, provenne dall'essersi confusi i due diversi stati sopra indicati, e dall'essersi trascurato il principale, quello della disposizione ad agire, indipendentemente da un calcolo di conseguenze; disposizione dipendente soprattutto dall'influenza dell'ambiente naturale sull'individuo, come sopra abbiamo dimostrato. La natura poi produce anche il piacere fisico e la soddisfazione morale. E li dona all'uomo, se occorre; se no, no. E, l'uomo, lo può la natura far agire egualmente, anche senza donarli.

Che se si dicesse, che un uomo in particolare, o una classe di uomini, o un popolo intero, che abbiano delle virtù, intanto che già le hanno, sono sì determinati ad agire indipendentemente da una spinta, volta per volta, proveniente dalla riflessione di un vantaggio: ma però questo vantaggio e questa riflessione su di esso si richiesero precedentemente perchè si formasse la disposizione virtuosa: allora risponderemmo, che anche qui non si deve confondere una cosa con un'altra: che anche qui si verifica la legge naturale, che il più (come sono, per esempio, la vita, e la moralità) si prepara col meno; cioè, la prima, coll'affinità chimica, e la seconda, colla animalità, e col suo piacere voluttuoso. Ma il più, ottenuto che sia, non è il meno medesimo, onde si ottenne. Come le armature non sono l'edificio che con esse potè costruirsi, e che si disfanno, costruito l'edificio (1).

(1) Aristotele riconobbe essere la virtù una disposizione abituale

19. — E, nel principio in discorso, erroneo è anche ciò che si riferisce alla finalità. Cioè è erroneo, non solo come principio *eudemonologico,* come dicemmo; ma anche come principio *teleologico.*

La falsità del principio teleologico in genere nella

---

determinata per la vita sociale. Insegnò poi anche dipendere la deliberazione morale dall'idea di raggiungere la propria felicità; e ciò perchè il desiderio del piacere è il movente delle azioni umane. E cercò di comporre insieme le due dottrine in una sola. E in ciò riuscì ad una teorica oscillante e incongruente. Kant tolse l'incongruenza della teoria aristotelica eliminando l'elemento eudemonologico; ma nello stesso tempo venne a negare il vero di fatto contemplato nella sua assunzione fatta da Aristotele. L'errore di Aristotele non istà nell'avere contemplato l'elemento eudemonologico dell'azione umana, ma nel portarlo nella stessa azione virtuosa. Il piacere ed il dolore sono essenziali nella produzione degli atti volontarj, come dimostrammo sopra (Libro I., parte I., capo VII n. 6 e segg.): ma solo come mezzi alla formazione dell'abitudine morale, o come occasioni a determinare la funzionalità della stessa disposizione abituale; e non come integrali di essa. Come il *senso* è il mezzo onde si produce la *intelligenza* e si dà occasione alla attività di essa, la quale però, una volta ottenuta, è un'altra disposizione diversa e funziona in un modo suo speciale e proprio e altro da quello del senso, così il *piacere* è il mezzo onde si produce la disposizione etica e si dà occasione alla attività di essa, la quale però, una volta ottenuta, è una disposizione diversa e funziona in un modo suo speciale e proprio e altro da quello dell'eudemonologico. E ciò secondo la legge universale della formazione naturale per la quale il distinto viene dall'indistinto precedente, e, per esempio, l'attività biologica viene dalla chimica, e la sensitiva dalla biologica. E una prova di ciò, e dell'errore di Aristotele, si ha in questo, che, secondo lui, nell'atto virtuoso il fine sarebbe la *felicità individuale;* mentre in effetto dell'atto virtuoso la natura produce, all'insaputa dello stesso individuo, un effetto diverso; vale a dire ciò che conviene, non all'individuo, che anzi tanto o quanto viene *sacrificato,* ma ciò che conviene alla *specie:* chè la disposizione virtuosa conduce l'uomo, a sua insaputa e suo malgrado, a lavorare all'utile della specie anzichè al proprio, come chiarirò meglio nella *Sociologia.*

natura, la dimostrai nel mio libro sulla « *Formazione naturale* ». E, se la finalità assoluta non c'è nella natura, non ci può essere neanche in un suo fenomeno particolare, quale è, (e non altro) l' esistenza e il volere di un uomo.

Il che non significa punto, che vogliamo qui disdire ciò che ponemmo sopra, parlando della natura della psiche in genere, e di quella dell'uomo in ispecie; cioè, che essa consiste precisamente nella previsione di un fatto e delle circostanze atte a produrlo, e quindi nella facoltà di valersi della previsione per ottenerne la effettuazione. Perchè in tale concetto si intende di una finalità *relativa e prossima.*

La differenza tra la finalità relativa e prossima, che si dà effettivamente, e la finalità assoluta, che neghiamo, è una differenza essenziale. E ciò toglie via ogni contraddizione tra le due asserzioni.

Sono nelle mani dell' uomo alcuni solamente dei piccoli e prossimi fini; soltanto quelli che occorreva fossero in sua mano, giusta la teoria onde deducemmo la ragione della psiche. Non i grandi, i totali, gli ultimi. Questi sono in potere solamente della natura. È come se si dicesse, che l' uomo può con una leva smuovere un masso, e può anche forare una montagna: ma non far deviare dalla sua orbita la terra.

E ciò è tanto vero, che gli eventi umani presi in tempo discosto, sempre si trovarono eccedere del tutto le previsioni anche degli uomini più sagaci. Eccederne le previsioni; e tanto più poi eccedere la potenza di qualunque mezzo essi avessero disposto per impedirli. E il

più che possano aver fatto gli uomini più grandi è stato di accorgersi dell' andamento naturale delle cose, e di prevalersene per uno scopo determinato, al modo che farebbe uno che vedendo arrivare l' acqua di un fiume, facesse un fosso per derivarne dell'acqua pel suo campo. Per un uomo solo, trascende assolutamente la sua previsione e il suo potere, non solo l' andamento dell'umanità, e anche di una società singola, ma perfino la propria vita individuale medesima: e di gran lunga. Ed è in questo senso che ha una ragione e verissima il detto volgare, che i destini dell' uomo sono nelle mani di dio. Di dio, cioè dell' essere nella sua totalità. Come se si dicesse, che il destino di una molecola d' aria, nel seno di una colonna di vento, è nella balìa di quella colonna, e della atmosfera tutta quanta, alla quale appartiene.

Dicemmo, che i fini grandi, ed ultimi sono solo nelle mani della natura. Ricordiamo, che anche qui il detto va inteso in un modo determinato e ristretto, cioè non escluso il *Caso,* e quindi senza la finalità nel senso assoluto, e prendendo per ciò come fini grandi ed ultimi i fatti naturali effettuantisi; come ho dimostrato insieme nello stesso libro della « *Formazione naturale* » e specialmente nella sua appendice sul *Caso.*

20. — Qualcheduno qui potrebbe dubitare che la dottrina della doppia soddisfazione, esposta in questo capitolo, imbrogli e contrasti la dottrina fondamentale della trattazione intera; la dottrina cioè della impulsività della idealità sociale.

A togliere l'imbroglio e il contrasto basta richiamare le cose dette nel Libro primo:

Sulla molteplicità degli elementi, che concorrono alla produzione dell'atto umano:

Sul carattere, che resta all'atto stesso, essendo anche diversi gli elementi concorrenti, per la coordinazione e subordinazione loro all'elemento specifico umano:

Sull'ingrandimento lento e progressivo della disposizione volontaria immediatamente dipendente dalla idealità sociale, che è ciò che costituisce l'essenza della virtuosità umana; e insieme alla quale possono funzionare, contrastando o aiutando, le altre disposizioni.

21. — Passiamo finalmente al terzo equivoco, cioè nell'ordine *teleologico* del piacere.

Altro è, che il piacere o la soddisfazione morale si incontri nel fare il bene, come una condizione inevitabile dell'azione buona, e si goda di tale condizione trovata e non procurata apposta; altro, che il bene lo si faccia unicamente per il piacere o la soddisfazione morale, che può procacciarsi: ossia in vista di tale *utilità*.

Uno incontra un bisognoso. Sente pietà di esso. La pietà lo spinge a dargli soccorso. Tale azione gli procura un ringraziamento per parte di lui, e un encomio per parte dei testimonj. Egli gode di queste conseguenze, alle quali però non pensava punto nel risolversi a soccorrere il bisognoso.

Ecco il caso del piacere, che si incontra nel fare il bene, e che tuttavia non è lo *scopo* diretto inteso nel

farlo; onde l' azione resta disinteressata; e quindi senza egoismo.

Un altro fa lo stesso incontro; se non ci fosse nessuno a guardarlo, non darebbe alcun soccorso; se lo dà, è perchè c' è gente, che lo loderà dell' opera apparentemente pietosa.

Ecco il caso del piacere, che è lo *scopo* diretto inteso nel fare un' opera buona: onde l' opera è per ragione di *interesse:* e quindi egoistica.

Alludono a questa distinzione i detti evangelici già sopra ricordati. « Se la tua destra fa un' azione buona, che non lo sappia la sinistra. — Se, un' azione buona, la fai per essere veduto dagli uomini, hai già ricevuto la tua mercede ».

Questa distinzione, la si arguisce chiarissimamente dalle cose dette innanzi. La virtù propriamente detta, ossia la disposizione veramente morale, è una specie di *furore* santo, che trasporta l' uomo al sagrificio di sè; e prima ancora, che abbia potuto riflettere a un vantaggio proprio; e anche non aspettandolo.

22. — Il che però non vuol dire, che si condanni l' aspettazione ragionevole e giusta di un vantaggio proprio nell' opera del bene, che si fa per se stesso.

E nemmeno, che si mettano allo stesso livello il vantaggio materiale e morale. Il piacere della funzione fisiologica è sempre qualche cosa di *vile:* e la soddisfazione della funzione mentale sempre qualche cosa di *nobile.*

Uno espone la sua vita per l' indipendenza della patria: e lo fa unicamente per una somma di danaro rice-

vuto per questo. Lo scopo non nobile del sagrificio fa, che esso sia una azione senza nobiltà.

Un altro, la propria vita, la espone per la indipendenza, perchè apprezza la stessa indipendenza, come bene di tutti. Ottenutala, e uscito incolume dalla lotta affrontata disinteressatamente, esso pure gode della indipendenza acquistata dalla patria.

In questo l' azione è sublimissima. Il sagrificio, l' ha fatto per la idealità sociale, affatto antiegoistica, della indipendenza della patria. Il premio, toccato per sè, non fu la ragione esclusiva del suo operare; e fu poi una ragione assai più nobile, che quella di una somma di danaro. Per cui resterebbe ancora con *qualche nobiltà* l' azione del sagrificio, anche se fatta direttamente per questo scopo.

23. — Onde si fa distinzione di nobiltà fra gli uomini, che sono capaci di conoscere e di apprezzare è quindi di desiderare siccome un bene reale, atto a dare felicità, e le soddisfazioni morali elevate, come quella della indipendenza nazionale e della libertà politica, e quelli, che non ne hanno una idea, o non sono in grado di apprezzarle e di desiderarle siccome veri beni e non sono quindi sensibili se non ai beni materiali.

24. — E la nobiltà propria della soddisfazione morale conseguente all'azione buona dipende, precisamente, anch' essa, da una ragione di non egoismo.

Perchè si gode del pensiero di avere procurato un bene ad altri? Certo perchè si possiede l' idealità sociale,

e si è sotto l' influenza di essa e se ne ha l' apprezzamento dovuto. Altrimenti sarebbe impossibile avere la detta soddisfazione. La quale per ciò viene così ad essere creata o nutrita da ciò che è in sè non egoistico.

25. — Anche sotto il punto di vista in discorso (cioè dell' azione determinata da uno scopo previsto) è molto edificante il confronto tra l' insegnamento positivo e il religioso o teologico. Tra l' insegnamento, analogo al positivo, degli stoici e di Spinoza, e quello del libro della « *Imitazione di Cristo* ». Fra l' insegnamento, che si ricava dagli esempj pratici delle virtù eroiche di tanti grandi uomini antichi e moderni inspirati dalla ragione, e quello delle virtù dei devoti.

I primi, che dicono: « Eccoti la mia fede, il mio cibo, la vita mia. So che l' ideale, anch' esso fuggirà dal mio cervello e si spegnerà co' miei organi; so che un giorno sparirà dalla terra, raccogliendosi forse in altri cieli ed in altri cervelli. Eppure io v' ho consacrato il miglior sangue dell' anima, e morrò devoto impenitente dell' eterno divino che sorge dalle ruine tragiche dell' umano ».

E i secondi, che « la grazia di dio ha convertito in limosinanti del regno de' cieli ».

(Esprimendomi colle magnifiche frasi delle « *Confessioni di uno scettico* » di G. Trezza, nelle quali sono da leggersi illustrazioni splendide di idee qui troppo meschinamente presentate).

Molto edificante, come dicevamo, è il confronto tra il positivista e il divoto, il quale pretende di essere mo-

rale per eccellenza ed *esclusivamente;* tanto che a qualunque altro non ne resti neanche la possibilità; e nello stesso tempo professa essere *essenziale* per la moralità (che consiste nell' idealità e nel disinteresse) la fede e l' aspettazione del premio e del castigo eterno; e le azioni buone poterle fare l' uomo, non per una intima tendenza al bene, impellente a farlo anche indipendentemente da scopi diretti di proprio vantaggio, ma per la vista interessata, o di essere compensati, col premio di una condizione voluttuosa, di un atto faticosamente compito, e che per sè, propriamente, non si vorrebbe; o di evitare un dolore avvenire. E pazienza, se si trattasse solo di piacere e dolore morale, che sarebbe cosa ancora non ignobile al tutto e affatto bassamente egoistica; ma vogliono proprio, che si ammetta, doversi intendere precisamente, pure e soprattutto, di piacere e dolore fisico, da godersi e soffrirsi nella stessa carne, che abbia per ciò a risorgere e ad essere rivestita dall' anima nella immortale dimora, da loro per essa sognata.

26. — La dottrina teologica della grazia, onde solamente l' atto umano attinga la sua moralità vera, ha però un senso profondamente vero.

Ma tale sua verità è stata trovata e messa in sodo solamente dal positivismo. E in esso, non solo può essere stabilita siccome un dato scientifico, ma essere anche liberata dalle falsità e dalle contraddizioni, che l' accompagnano nel suo concetto teologico.

Il senso profondamente vero della dottrina teologica della grazia è questo; che per essa è riconosciuto, che

l' uomo è portato a fare le azioni disinteressate e giuste da una disposizione, da un impeto, da un furore spontaneo, che precede le considerazioni interessate che possano poi collimare e concorrere insieme; che però queste considerazioni interessate, per sè, non sono atte a dare alle azioni dell' uomo il carattere della moralità, mentre anzi tendono ad oscurarlo; che il carattere della moralità dipende appunto da quella ingenua spontaneità precedente; e che in essa consiste quindi la virtù: che insomma l' uomo ha le idealità sociali, e che queste in lui sono fornite della impulsività atta a muovere il suo volere.

E in ciò la dottrina teologica della grazia (spiegazione falsa di un fatto vero osservato) è una testimonianza preziosa in favore della dottrina positiva.

La *falsità* poi del concetto teologico della grazia consiste nel ritenere quella disposizione, quell' impeto, quel furore, insomma l' impulsività dell' idea, un effetto soprannaturale; e non quella formazione naturale che noi abbiamo spiegato.

E la sua *contraddizione* (come avvertimmo anche altre volte), in ciò, che la libertà, essenziale a rendere morale l' atto, essa lo trova dove l' animo, conosciuto un bene, si muove a volere per l' interesse egoistico inspiratogli da esso; e nello stesso tempo, la moralità, la deriva essenzialmente appunto da ciò, che è altro da tale relazione; ossia dall' impulso superiore (e irresistibile pel volere) della grazia.

Insomma si può dire ai teologi:

Riconoscete voi siccome morale solo l' atto in quanto

è determinato secondo quella che voi chiamate la libertà d'indifferenza, e in cui la volontà si muove allo scopo interessato di procacciarsi un piacere, una soddisfazione, un bene individuale? E allora la vostra morale è essenzialmente egoistica, e quindi non è veramente una morale.

Stabilite voi che la moralità umana risiede essenzialmente nell' essere la volontà predeterminata da una energia speciale di operare? Dunque è falsa la vostra dottrina della libertà, concepita al di fuori della legge universale della causalità, ed è vera la teoria della libertà insegnata dai positivisti, che la spiegano senza negare il principio della causalità.

27. — E la verità adombrata, come si disse, nella dottrina della grazia, vi si trova anche in quanto vi si insegna, che le virtù possono essere infuse siccome abiti incancellabili e perenni di tutta la vita anche nell'uomo appena nato. E perfino, che uno sviamento morale, può passare da uomo ad uomo anche per la generazione.

Anche in ciò abbiamo solo delle spiegazioni false di fatti veri osservati, e quindi delle conferme indirette della dottrina positiva, la quale porta, che, dipendendo l'abitudine morale da una disposizione organica, come spiegammo più volte, questa, non solo è durevole e persistente nella vita dell' uomo in cui si è formata, ma si può trasmettere per generazione come le altre disposizioni fisiologiche, e può costituire per tal modo il carattere tipico di una razza, di un popolo, di una famiglia.

28. — Che più? Perfino nel punto della *predestinazione,* e dei pochi eletti di essa, ha del vero la dottrina stessa della grazia, e può essere quindi ricordata siccome una testimonianza involontaria dei teologi in favore del positivismo.

Ha del vero: cioè non è altro quel punto che l'osservazione del fatto, da noi tante volte accennato e spiegato, del piccolo numero degli individui umani, nei quali si verifica lo spiegamento più ampio e più elevato della potenza morale; in modo analogo a ciò che succede nell'arte, nella scienza e in ogni altro genere di perfezione.

29. — Riepilogando ora tutte le cose dette in questo capitolo, il nostro asserto rimane appieno chiarito e dimostrato col riflettere:

Primo. Che il piacere fisico, o della funzione fisiologica, è altro dal morale, o della operazione mentale. Che questo secondo è più nobile del primo, sicchè quindi più nobile è l'azione, che ne dipende. E che tale nobiltà è determinata e distinta precisamente dal carattere del non egoismo; ed è in ragione di tale carattere; perchè l'operazione morale, a cui corrisponde, è appunto quella, che è informata dalla idealità sociale, che è evidente essere essenzialmente antiegoistica.

Secondo. Che la stessa soddisfazione morale (nè ignobile, nè egoistica, come la materiale) va distinta in quella che accompagna l'azione morale, e in quella che consegue ad essa. Che questa seconda non è necessaria assolutamente alla deliberazione volontaria. Che la prima si trova naturalmente nell'atto del volere, senza che sia

stata cercata. E che anzi va diminuendo in ragione della forza degli abiti virtuosi.

Terzo. Che, pure ammettendo la utilità della soddisfazione che consegue all' azione morale, per la moralità stessa, sia allo scopo di produrne l' abitudine, sia allo scopo di mantenerla, da ciò non consegue punto, che questa soddisfazione conseguente sia sempre, anche in chi è già diventato virtuoso, la assoluta determinatrice (come scopo od *utile* proprio da conseguirsi) di ogni singolo atto morale, al quale altrimenti non potesse essere determinato l' uomo mai.

30. — E, riferendoci alla distinzione dei moralisti in tre categorie, messa al principio del capitolo, possiamo poi concludere:

Primo. L' azione non egoistica non è privilegio esclusivo dell' etica dei teologi: la quale anzi, e non toglie l' egoismo dall' azione umana, e, volendolo togliere, si contraddice.

Secondo. La nostra dottrina positiva stabilisce scientificamente la caratteristica del non egoismo dell' azione morale. Ed essa sola.

Terzo. Non hanno diritto di chiamarsi positivisti i moralisti della prima categoria. Nè in genere tutti quelli, che credono falsamente di coprire con questo nome il vizio e l' ignavia. E moralista positivo veramente non può essere chiamato, se non quello che concepisce l' uomo disinteressatamente virtuoso.

Quarto. Quindi il nostro positivismo si distingue da tutti gli altri, classificati nella seconda categoria (dei così

detti sistemi *altruistici*), nei quali il ragionamento è stato viziato dagli equivoci da noi segnalati; onde potemmo dire di essi, nella Introduzione del Libro primo, che « pongono in genere una ragione delle azioni umane più « o meno egoistica ».

PARTE SECONDA

DELLA IMPULSIVITÀ DELL' IDEALITÀ SOCIALE

CAPO I.

Le idealità morali e la virtù si formano nell' ambiente sociale, e sono determinate da esso.

1. — Malgrado le cose dette precedentemente sulla impulsività in genere della rappresentazione, in tutte le sue forme, non sarà inutile, per la evidenza e conferma piena della nostra dottrina, ritornarvi sopra con qualche altra considerazione.

Aristotele *(Eth. X, 10)* dice: « La produzione e la conservazione della virtù non ha riuscita vera e sicura se non nella società. In pochissimi si può ottenere qualche cosa col semplice insegnamento: l' uomo portato dalle sue

passioni nè bada alle ammonizioni nè le capisce neanche: non l'orrore della turpitudine, ma il timore della punizione è la forza che lo trattiene; la compiacenza di ciò che è bello in se stesso, egli non la conosce. Come sperare quindi di correggere le tendenze in esso radicate col mezzo della parola? Qui non giovano se non l'abitudine e l'educazione; e non solo trattandosi dei giovani, ma anche per gli adulti: chè anche trattandosi di questi ultimi la maggior parte ha bisogno del costringimento delle leggi. Ma la educazione e il freno delle leggi non sono possibili se non nella società».

Abbiamo in questo passo una constatazione pratica ed autorevolissima della legge psicologica, su cui si fonda il nostro concetto dell'etica positiva.

2. — Pel numero di gran lunga maggiore degli uomini (dice Aristotele) occorre, affinchè agiscano in conformità della idealità sociale, il costringimento delle leggi, mediante la minaccia e l'applicazione delle penalità stabilitevi.

Questo fatto, verissimo, parrebbe contraddire alla nostra tesi. Ma non la contraddice; anzi la conferma.

Prima di tutto, in ogni società non tutti gli atti, che hanno la loro ragione nella idealità sociale sono determinati da leggi espresse, e colla sanzione di una pena. Il numero immensamente maggiore di tali atti, che si possono indicare col nome di *usi e costumi,* sono eseguiti sempre infallibilmente da ciascheduno; tanto che non si è mai nemmeno pensato di farvi su delle leggi.

E ciò perchè sono diventati un istinto o una seconda

natura dei membri della società (1). Sicchè, senza che se ne accorgano, tutti seguitano in essi, anche rallentato e rotto l' ordine politico e l' attività della magistratura. Seguitano in essi, anche portati in altri paesi, siccome colonie autonome, o anche come ospiti di altre genti. E, in questo caso, malgrado il dileggio o la violenza impeditiva di altri uomini, di altre società: attenendosi alle usanze e alle costumanze patrie con quella tenacità onde si attengono alla vita stessa. Il fenomeno della *nostalgia* ha relazione con ciò che diciamo. L' ambiente, che non favorisce l' esecuzione continua di atti, pei quali si ha una impulsività reale, induce un malessere organico, che si traduce nei sintomi patologici del male in discorso. E qualche cosa di simile accade ad un uomo quando gli avvenga di dover essere con persone di una condizione diversa dalla sua. Ed è così il contrasto fra l' ambiente vizioso e la individualità virtuosa, che ne resta irritata (come la pelle delicata da ruvido indumento), che dà origine alle manifestazioni della poesia, dell' arte, della eloquenza contro i vizj del tempo. E viceversa, la reazione contro la virtù da parte della generalità vile, che se ne sente offesa, come nella storia di Aristide e di Cristo e in mille altre consimili.

3. — In secondo luogo poi la pena stessa minacciata ed inflitta ai contravventori delle leggi non fa il suo effetto da sè. Di gran lunga. Lo fa solamente perchè *sussidiata dalla predisposizione* dell' uso, del costume, della abitudine comune.

---

(1) Questo argomento speciale è trattato a fondo nella *Sociologia*.

È questo uno dei principj più elementari della scienza pratica della legislazione.

E in vero la storia e l' osservazione giornaliera ci offrono in proposito dei fatti pieni di insegnamento.

Il fatto, per esempio, della distruzione degli indiani e dei selvaggi, per opera delle genti di civiltà progredita. La comunità di queste esige un assetto sociale corrispondente al grado del loro incivilimento. I selvaggi e gli indiani contigui o frapposti sono irreducibili, anche colla violenza dei castighi, a tale assetto, per la ragione che le loro disposizioni fisio-psicologiche sono diverse, e troppo al di sotto di quelle delle genti civili. Onde unico esito della coercizione è l' annientamento degli incoercibili.

Il fatto ancora della inutilità dei tentativi, che si leggono spesso nella storia, di *ritorno* a condizioni ed ordini sociali più antichi. Come, per esempio, del tentativo del Savonarola. Con una legge, per quanto rigorosamente e fieramente applicata, non si crea un ordine sociale, che non sia l' espressione naturale di una idealità realmente effettiva e impellente di un popolo.

È l' ordine naturale, dipendente da tale impulsività, che crea la legge; e non mica la legge, che crei l' ordine.

Il fatto inoltre dei paesi nei quali la diversità etnografica e storica delle genti conviventi esigette, che si facessero delle legislazioni diverse per ciascuna delle genti medesime. E dell' effetto vantaggiosissimo di tale disposizione, che ha permesso uno svolgimento ordinato e pacifico e fruttifero della società complessiva: a diffe-

renza di quei paesi, nei quali la prepotenza e la cecità della gente più potente ha imposto colla violenza la propria legge anche alle altre, le quali vivono solo di odio barbarizzante e di resistenza esauriente. Dal qual fatto, per incidenza, deduciamo anche la saviezza suprema del principio delle *autonomie* o libertà reclamate dalle particolarità sociali, ovunque se ne diano.

Il fatto poi anche del bisogno di far calcolo, trattandosi di riforme radicali, sopra la generazione nuova. La vecchia è irreducibile assolutamente. L' organismo fisio-psicologico già fortemente stabilito non si piega più alla accettazione e all' impulso delle nuove idee, contrastate troppo fortemente dalle vecchie. Le nuove idee si possono quindi solo insinuare nei giovani. E non subito totalmente in quelli della prima generazione, nei quali passa per eredità troppo ancora della vecchia; ma a poco a poco per mezzo di una serie di generazioni successive.

Il fatto da ultimo, per non citarne molti altri che hanno lo stesso significato, che, per avere in una data società un certo numero di individui per iscopi speciali della società stessa (i preti, i soldati, i magistrati, e via discorrendo), non basta prenderne quanti bastino e imporre loro un regolamento, colla sanzione che si voglia. Questo regolamento e questa sanzione sono sì necessarj, ma non servono a nulla, se gli individui, a cui si applicano, non escano da scuole, da istituti, nei quali abbiano, per mezzo di apposita educazione, ricevuto lo stampo opportuno; o non siano presi da popolazioni che, per l' indole loro speciale, li diano già predisposti: chè, in ultimo, è per la impulsività naturale, formatasi in loro per

l' educazione stessa, delle idealità sociali relative, che si ottengono i servigi sociali voluti.

4. — Che in ogni società si trovi realmente una disposizione morale determinata (ossia determinate idealità sociali govęrnatrici delle azioni degli individui), una disposizione morale, che è precisamente la ragione per la quale è appunto quella data società, e che questa disposizione comune imperi realmente sui singoli suoi componenti, risulta anche dal fatto, che l' efficacia delle leggi è in proporzione dell' assentimento di tutti alla loro osservanza.

La infrazione della legge è assai più impedita dalla vendetta formidabile della disapprovazione generale dei concittadini che non dalla inflizione della pena materiale. Guai al paese nel quale un atto illegale è considerato come virtuoso e lodevole. Impossibile, per quanto si inveisca coi castighi, sradicarne l' abitudine. E la disgrazia di una legge immorale ed iniqua è immensamene attenuata dalla stessa ragione, che il violarla ridonda a lode del violatore per parte della coscienza della generalità.

5. — E le leggi, e le penalità annessevi, onde la maggior parte degli uomini, nella maniera sopraddetta, è contenuta nell' ordine voluto dalle idealità sociali, che sono esse poi, se non la stessa impulsività delle idealità sociali medesime, stabilita, più che nell'individuo, nel complesso del corpo sociale?

L' idealità sociale (e la sua forza di impulsività attiva) si forma e vive nel corpo sociale; da questo corpo

tutti l'attingono; qual più qual meno. Più il virtuoso, in cui acquista una energia *autonoma;* sicchè egli fa il bene anche astraendo dalla società, e quindi dalle sue leggi positive e dalle sue penalità; meno il vizioso, pel quale agisce come energia *eteronoma* che lo domina suo malgrado. Onde nella società è *libero* il virtuoso, ed è *servo* il vizioso: se si ricorda, come sopra dimostrammo, essere la libertà l'*autonomia,* e la servitù l'*eteronomia.*

E ciò è tanto vero, che ogni società è quella data società, e non un'altra: precisamente come ogni genere di piante e di animali è quello e non un altro. È cioè quella società cui fece, non il singolo uomo arbitrariamente, ma la natura stessa. E lo stesso uomo virtuoso, che esercita autonomicamente la virtù non è capace di esercitare altre virtù, che non siano quelle, che ha attinto dalle virtù proprie della società in cui vive.

6. — Ed ecco quindi come si deve intendere ciò che dice Aristotele, nel passo riferito, circa i pochissimi, pei quali basta a contenerli il semplice insegnamento. Si allude in ciò al nostro principio, molte volte espresso, della formazione morale più perfetta, che non può riuscire se non in pochissimi individui. Il che però, perchè sia inteso a dovere, ha da esserlo in questo modo, che i detti pochissimi siano l'estremo di una linea ascendente, della quale nella società stessa si incontrino poi anche i punti, che si succedono più in basso, fino al grado infimo, opposto al supremo.

La sufficienza del semplice insegnamento nei pochissimi in discorso non vuol mica dire, che si tratti di un

vero teorico a loro semplicemente annunciato, e che essi soli poi tra tutti (e a differenza degli altri) inesplicabilmente si risolvano a seguirlo, e non essendo prima in loro se non la nuda e vergine facoltà del volere, comune a tutti. Ben altro.

Questi pochissimi si distinguono effettivamente da tutti gli altri, anche *anatomicamente*. Precisamente come si distinguono anatomicamente da tutte le altre piante congeneri, ma sterili, di un bosco quelle pochissime che portano il frutto della loro specie.

E il fatto, che ubbidiscono, questi pochissimi, al semplice insegnamento, o alla semplice enunciazione del bene, dipende da ciò che in essi le idealità sociali hanno acquistato l'impulsività necessaria all'effetto. E l'hanno acquistato (essi solamente e a differenza degli altri) per le condizioni più favorevoli in cui si trovarono. Quali sarebbero: l'eredità fisiologica, l'educazione primitiva, l'ingegno, la posizione sociale, l'opportunità della carriera e delle imprese e via discorrendo.

Di che le prove, chi le voglia cercare, sono dapertutto e alla portata di ognuno.

Per ciò nulla di più vero in astratto del racconto mitologico del ridestarsi fortissimo della virilità del sentimento nel giovine Achille, confuso sotto spoglie muliebri tra le figlie di Nicomede, alla vista dell'armi presentategli da Odisseo: e di ciò che canta il Tasso di Rinaldo, che riporto per la sua opportunità in questo punto del nostro discorso; di Rinaldo, al quale, sepolto nelle molli delizie di Armida, si mostrano nello splendore delle loro armature Guelfo ed Ubaldo.

Qual feroce destrier, ch' al faticoso
Onor dell' armi vincitor sia tolto,
E lascivo marito in vil riposo
Fra gli armenti e nei paschi erri disciolto,
Se 'l desta o suon di tromba, o luminoso
Acciar, colà tosto, annitrendo, è vôlto;
Già già brama l' arringo, e, l' uom sul dorso
Portando, urtato rïurtar nel corso:
Tal si fece il garzon, quando repente
Dell' arme il lampo gli occhi suöi percosse.
Quel sì guerrier, quel sì feroce ardente
Suo spirto a quel fulgor tutto si scosse.
Benchè tra gli atti morbidi languente,
E tra i piaceri ebbro e sopito ei fosse.
Intanto Ubaldo oltra ne viene, 'l terso
Adamantino scudo ha in lui converso.
Egli al lucido scudo il guardo gira;
Onde si specchia in lui qual siasi e quanto
Con delicato culto adorno; spira
Tutto odori e lascivie il crine e il manto....
Qual uom, da cupo e grave sonno oppresso
Dopo vaneggiar lungo in sè riviene,
Tale ei tornò nel rimirar se stesso....
. . . . . . , . Restò per poco
Spazio confuso, e senza moto e voce.
Ma poichè diè vergogna a sdegno loco,
Sdegno guerrier della ragion feroce,
E che al rossor del volto un novo foco
Successe, che più avvampa, e che più coce,
Squarciossi i vani fregi, e quelle indegne
Pompe, di servitù misere insegne;
Ed affrettò il partire, ecc.

Ed è una prova convincentissima del nostro asserto il fatto già accennato, che i virtuosi di un dato tempo e

di una data società non possono avere altre virtù che quelle che sono proprie di quel dato tempo e di quella data società. Proprio come una pianta, per quanto ben riuscita nel suo sviluppo, può dare solo i frutti proprj della sua speoie.

E verissimo per ciò (se si capisce a dovere, cioè secondo i principj esposti; e per essi solo si spiega) è il detto volgare, che uno fuorviato può essere ricondotto sulla buona strada, se ha buono il *cuore.*

E lo stesso prova il fatto dell'efficacia impreveduta, in un vecchio colpevole, di una idea buona attinta nella prima educazione.

E quello della parte grandissima, che ha nella riuscita morale di un uomo, ciò che si chiama la *fortuna dei casi.*

7. — È dunque una realtà, provata anche scientificamente, la *nobiltà del sangue,* onde si distinguono alcune popolazioni e alcune famiglie; intendendo qui per nobiltà del sangue le disposizioni più perfette in ordine alle virtù trasmissibili per generazione. Ed è anche per tale nobiltà di sangue, la quale si va formando e si conserva a lungo in alcune famiglie, che si spiega la stabilità della vita sociale in un popolo.

È evidente però che qui noi non intendiamo di parlare del sangue dei blasonati. Che è cosa ben diversa.

Può darsi benissimo che si trovino insieme la nobiltà della virtù e del blasone. A ottenere tale simultaneità nei blasonati possono aver concorso l'agiatezza, i rapporti, gli uffici tenuti nella società. L'agiatezza, onde i

mezzi e il tempo per fruire della istruzione e della educazione più elevata, e in tutti i rami della cultura, collimanti all' effetto di ingentilire o nobilitare l' animo. I rapporti, onde l' opportunità di conoscere le abitudini più cortesi e dignitose e di appropriarsele. Gli uffici, onde lo stimolo più vivo e il campo più appropriato all' attuazione delle idealità sociali più generose.

Ma ciò non sempre avviene. Anzi le stesse condizioni suddette facilmente, (soprattutto per l' esiziale abitudine di aver fin da bambini servitori ai proprj *comandi* e per l' allettamento a passare la vita oziando e abbandonandosi ai piaceri materiali) possono rendere l' anima ignava; e dare origine a quella deformità sociale turpissima della nobiltà snervata di corpo e di anima, stoltamente superba, spregiatrice del popolano, prepotente, e usante delle ricchezze a danno della società, corrompendo il povero a farsi stromento delle sue pravità, creando nei non abbienti, coll' esempio, la brama dell' ozio splendido consigliatrice di ogni nequizia, perseguitando i virtuosi, che odia tanto quanto invidia e schernisce, e *soprattutto* resistendo col potere, onde dispone, agli sforzi dei buoni di rinnovare in meglio la società, cui vuol mantenere nel suo brutto passato, onde gode, e al quale minacciano i terribili profeti dell' avvenire.

Questa, dei nobili degeneri, è una piaga, che è tanto più pericolosa per la società, quanto più mascherata e latente ne è la bruttezza. Latente, per la vernice *pulita*, e la *umanità* del fare, dipendente soprattutto dal fatto, che la vita loro, svoltasi solo fra gli accarezzamenti di tutti, e fra le soddisfazioni di ogni bisogno, è piena di

ricordanze piacevoli, che mantengono la proclività al sorriso e alle maniere benevole e cortesi.

Chi è cresciuto fra i patimenti e le ingiustizie di uno stato povero ed umile, e in mezzo agli esempj continui della violenza e del rancore, che non possono naturalmente non abbondarvi, è impossibile che non riveli in sè i segni della natura ruvida ed immite in mezzo alla quale si è formato.

Ma la vernice non è la sostanza. Ed è per la sostanza e non per la vernice, che deve valutarsi la nobiltà del sangue, che il positivismo riconosce. Ossia pel positivista la nobiltà del sangue è un fatto reale. Ma essa non è l'ignavia del vizio, se anche pulita e blasonata; ed è invece la vigorìa della virtù, se anche ruvida e plebea.

8. — Tornando poi al nostro argomento di prima, dalle cose dette è spiegato anche, come la virtù cresca col crescere degli anni, e un fanciullo non possa essere virtuoso al pari di un uomo fatto. Di che è pure testimonio la stessa parola, *virtù (a viro virtus)*.

9. — E anche un'altra cosa è spiegata, alla quale poco si è badato fin qui. Quella cioè della *intermittenza* dello *slancio* virtuoso; analoga alla intermittenza della intuizione del genio, dell'estro dell'artista, del furore erotico.

10. — Donde poi l'importanza somma per l'uomo virtuoso di quella *ginnastica* speciale, dalla quale acquisti

l' arte di non venir meno alla virtù e quando e quanto occorre.

Pronta la mente e fornita delle idealità direttrici, con tutto ciò che le illustra e le rende efficaci sopra il volere, il virtuoso sa evocarle all' uopo e schierarle bene in ordine e ravvivarne la nota energia impellente, se illusione di sensi, stranezza di casi, sorpresa di sofismi, minacci di traviare la rettitudine solita della coscienza guidatrice.

Nella prostrazione dell' animo, prodotta da mancanza di conforto morale o di lena fisiologica, o da sopraffazione di male-fisico, sa trincerarsi nella aspettazione, paziente sì, ma difesa da ogni sorpresa, del ritorno della fiducia e degli impeti generosi. Che però ha àppreso l' arte di contenere appena s' accorga, che lo trasportano troppo.

Questo egli sa fare; ma è poi sempre attento di rinforzare l' attenzione e ripetere gli esercizj, per riuscire meglio là dove nel fatto ha sperimentato l' insufficienza o l' imperfezione della disposizione già acquistata. Come il cantante, che ripete l' esercizio della gola, quando s' accorga di non essere sicuro dl prendere bene una nota.

11. — Il virtuoso adunque germoglia e si matura, quale formazione più perfetta, nel seno della società, alla quale appartiene. Nel seno di essa, e per la virtù che vi opera, e ritraendone quindi i tratti caratteristici.

Alla sua volta poi, formato che sia, influisce il virtuoso sulla società della quale è frutto, servendo alla sua conservazione, al suo miglioramento, al suo progresso.

Così l' apparato nervoso negli animali ha bisogno per formarsi, per mantenersi, per funzionare, del complesso di tutte le parti del corpo, anche delle meno nobili. Formato che sia però, vi ha una importanza superiore, e presiede alla funzione e allo svolgimento di tutte.

E per questo riguardo è da ricordare quanto dicemmo dell' arbitrio, e del diritto, e dell' impero morale proprio di esso. Insieme colla virtù, per le cose dette nel luogo stesso, cresce e si perfeziona l' arbitrio, e la sua superiorità morale, tanto relativamente alle disposizioni subordinate dell' individuo in cui è, quanto relativamente a tutti gli altri che entrano a formare una data società.

Di qui la ragione dei diritti degli *ottimi* (che sono ben altra cosa che i ricchi e i patrizj) al governo della cosa pubblica. E della anormalità, e quindi dell' ingiustizia e del danno del contrario.

Nel fatto però d' ordinario (ed è questa un'altra prova eloquentissima della impulsività della idea, e del disinteresse di chi ne è animato) l' impero della virtù sociale si esercita col processo sublime del *martirio*. E di ciò dissi, scrivendo di Pietro Pomponazzi: « Quando ad un uomo d' ingegno superiore balena, come lampo, nella mente un' idea nuova, per qualche fatto non mai prima osservato, o per l' avvisata insufficienza razionale del pensare comune, o per qualche altro arcano modo di indovinare proprio del genio, questa idea lo rapisce colla originalità della sua bellezza, e lo rende insensibile alle passioni volgari, temprandone il volere, non nelle abbiette esigenze dell' egoismo, ma in quelle affatto disinteressate ed ingenue della ragione. Chi ha trovato una idea ha in

mano una leva da muovere il mondo. Ma di quale ardito e saldo animo fa d'uopo per afferrare e tener fermo questo stromento, quanto potente, altrettanto pericoloso per chi lo adopera! Imperocchè sappiamo quanti interessi particolari possa guastare un' idea, e quanti animi turbare. Sappiamo che l' utilità individuale e il pregiudizio mettono il coraggio anche nei più vili, e la ferocia anche nei più mansueti. Chi bandisce un' idea nuova è un uomo solo, che si mette in guerra con tutti. L' idea trionfa; ma egli paga il fio della sua temerità, come il mitologico Prometeo, a cui Eschilo fa dire:

> .... *In cava canna al sole*
> *Una favilla osai rapir del fuoco,*
> *Mastro d' ogn' arte ed util sommo all' uomo:*
> *Ecco le colpe, onde la pena or pago*
> *Confitto in ferri, a nudo cielo* .....

12. — E a proposito di tale virtù imperativa dell' arbitrio, gioverà qui notare un fatto fisiologico importante, che ne fa fede, e che si riferisce a quanto dissi sopra circa il sentimento (1) e circa la passione (2).

L' idealità sociale, caratteristica della psiche umana, corrisponde al fatto morale del sentimento *pio,* come già osservammo (3). Ora è da avvertire, che il sentimento pio corrisponde al fatto fisiologico del *pianto;* al quale perciò esteticamente compete il carattere da noi assegnato al

---

(1) Libro I, Parte I, Capo III, n. 6.
(2) Libro I, Parte II, Capo I, n. 9.
(3) Libro I, Parte III, Capo III, n. 7

sentimento pio. E come il sentimento pio è caratteristico dell'uomo, così è pure il pianto che gli corrisponde.

Sicchè anche il fatto materiale del pianto va computato tra le prove fisiche del principio fondamentale delle nostre dottrine sulla moralità.

Molto più che è sorprendentemente giusta e costante la *proporzione* tra il pianto stesso, e il sentimento da esso rappresentato.

Il pianto *per una ragione soggettiva* è in ragione inversa dell' arbitrio. Più uno ha di arbitrio, e meno ha bisogno di aiuto da altri, e quindi meno gli occorre di procacciarselo promuovendone la *commozione pia* col pianto. E viceversa. E in realtà, se richiamiamo alla memoria la gradazione umana e sociale dell' arbitrio, possiamo subito riscontrare la verità dell' asserto. Il fanciullo offeso piange, non l'adulto. La donna, non l'uomo. L'uomo volgare, non il distinto. L'uomo malato e indebolito, non il sano e robusto.

Il che dimostra anche, che lo sviluppo organico, onde sorge la forza dell' arbitrio, ossia la reale impulsività dell' idea, va di conserva colla conversione dell' apparato, onde dipende il fatto di piangere pel proprio bisogno. Proprio come nell'animale in genere la forza e l'istinto di assalire e di resistere è in ragione inversa dell'istinto e dell' arte di fuggire.

Il pianto però *per una ragione oggettiva* non vien meno collo sviluppo della autonomia virtuosa; ma cresce. L' uomo virtuoso non bagna il ciglio mai, qualunque sia il pericolo, l' ingiustizia, il male che lo colpisca; ma piange ai mali altrui. Come Cristo sopra Gerusalemme.

E tanto più quanto la sua virtù è più squisita. È la pietà, che si *orienta* coll' arbitrio, e colla idealità sociale. Più si fa questa antiegoistica, e più la compassione e le lagrime da essa prodotte vanno cessando per sè e aumentando per gli altri.

13. — La detta osservazione, sul rapporto in ragione inversa dell' arbitrio in *eccesso,* che sente di bastare a se stesso, e di imperare agli altri, e quindi impedisce il guaito, e dell' arbitrio in *difetto,* che sente di non bastare a se stesso, e di dipendere ed avere bisogno degli altri, e quindi promuove il pianto, che induce la compassione e il soccorso, ci mette sott' occhio i momenti dinamici positivi e negativi onde si svolge organicamente la vita sociale e se ne ottiene il progresso.

Onde si vede, che si verifica anche nella *formazione sociale* la legge universale della formazione naturale da me stabilita nel libro più volte ricordato; per la quale si richiede la *Disuguaglianza delle forze* (arbitrio in quantità diversa), impellenti secondo un *Ordine* (l' idealità sociale concepita nelle menti più elette e la conseguente impulsività individuale e sociale), e questo ordine è quello del *Caso* (le idealità sociali effettivamente formatesi ed impulsive nelle diverse società per l' accidentalità degli eventi che le determinarono tali quali sono).

Capo II.

Persistenza delle idealità sociali.

1, — Ma a completare la dimostrazione, alla quale miriamo in questa parte del nostro lavoro, ci occorre di illustrare soprattutto un altro intendimento del passo di Aristotele, che riportammo all' uopo. L'intendimento, cioè, che, dovendo la moralità essere la disposizione reale dell' *abitudine* (che è una seconda natura; una natura come l' istinto, ossia è l' impulsività onde l' idealità diviene efficace), la società è necessaria allo scopo della moralità stessa appunto in quanto solo per mezzo della società è possibile la creazione dell' abitudine della moralità.

E, per illustrare il detto intendimento, dobbiamo addurre ancora qualche cosa sulla natura e sulla genesi dell' abitudine, in aggiunta alle osservazioni fatte superiormente.

2. — Parlando dell' attenzione ho fatto avvertire, che una sensazione luminosa sulle parti periferiche della retina induce un movimento dell' occhio, atto a presentare all' oggetto impressionante la fossetta centrale, mediante la quale si ha la sensazione più perfetta.

E ho soggiunto che analoghi a questi sono i movimenti cerebrali, onde si può raccogliere l'attenzione sopra

una rappresentazione secondaria accidentale e debole, sì da renderla intensa e principale.

Ora, come succede che l' occhio (e ciò che dicemmo analogo nel cervello) non è contento di star fermo a godere la propria impressione quando la riceve col lembo della retina, ma si muove infino a che l' impressione se la sente sul centro di essa?

Succede per ragione di abitudine.

Il bambino, a forza di sperimentare il proprio organo visivo, è riuscito ad accorgersi, che la visione più chiara avviene in un dato punto dell' occhio. Ricevendo una impressione lateralmente, e sentendo che è imperfetta, e sovvenendogli, per l' istinto creato dall' esperienza, che può averla più viva, si sforza a questo scopo, muovendo l' occhio opportunamente.

Così avviene del toccare, pel quale l' esperienza ha dimostrato che si fa meglio colle estremità delle dita delle mani. Per conoscere una cosa mediante il tatto, le si applicano le estremità delle dita; e pare che si faccia naturalmente, e senza l' ammaestramento della esperienza. Ma non è vero. E per convincersene basta osservare il bambino, che non ha ancora appreso l'arte di toccare gli oggetti colla estremità delle dita. E quelli che, essendo monchi delle dita, o avendo in esse qualche difetto rispetto al tatto, si avezzano (colla stessa apparenza di naturalità) a tastare gli oggetti con qualche altra parte della pelle.

Come dissi, ciò che si avvera dell'occhio (e del tatto) si avvera anche degli organi cerebrali funzionanti nel fenomeno dell' attenzione. Di fatti esaminiamo il feno-

meno della riflessione scientifica. In che consiste essa? La riflessione scientifica si fa da chi si è formato dei *principj mentali.* Prima che si abbiano dei principj mentali non è possibile la riflessione scientifica, poichè questa consiste precisamente nel riferimento di una impressione o rappresentazione *accidentale* ad un principio *già posseduto,* e dal quale la stessa sia illustrata, coordinandosi ad esso. Ed il principio mentale che cosa è? Il principio mentale non è altro che una esperienza raddoppiata. Essendo una esperienza raddoppiata, è una intensità *più forte* dell' esperienza singola. E questa quindi è richiamo di quella, come la impressione del lembo della retina è richiamo di quella del suo centro.

E una prova di cio si è, che ogni uomo riflette, e ragiona, e fa la scienza secondo quei dati principj che è succeduto (per le sue circostanze speciali, di vita, di cultura, di tempo, e così via), che abbia.

Onde, per esempio, Talete, essendosi formato il principio mentale, che l'*umido* fosse la sostanza di ogni cosa, riferiva ad esso tutte le fenomenalità che si diede che osservasse.

Ed è così che si spiega il fatto delle *similitudini* adoperate dall' uomo per ispiegare meglio il suo pensiero. Ognuno per sè si vale per farle delle cose da sè più conosciute; e per gli altri va in cerca delle cose meglio conosciute da questi.

E così anche succede che, se un uomo è preoccupato fortemente da un pensiero, tutto ciò che gli succede gli ridesta di nuovo il pensiero stesso, come nei noti versi,

non solo bellissimi, ma anche verissimi, dell'Ariosto, parlando di Angelica, che

Fugge tra selve spaventose e scure,
Per lochi inabitati, ermi e selvaggi.
Il mover de le frondi e di verzure,
Che di cerri sentia, d'olmi e di faggi,
Fatto le avea con subite paure
Trovar di qua e di là strani viaggi;
Chè ad ogni ombra veduta, o in monte o in valle,
Temea Rinaldo aver sempre alle spalle.
Qual pargoletta o damma o capriola,
Che tra le fronde del natio boschetto
Alla madre veduta abbia la gola
Stringer dal pardo, e aprirle 'l fianco o 'l petto,
Di selva in selva dal crudel s'invola,
E di paura trema e di sospetto;
E, ad ogni sterpo che passando tocca,
Esser si crede all' empia fera in bocca.

Insomma l'uomo è diretto secondo le *persistenze* degli atti. E dicemmo nel primo libro, che si debba intendere per esse.

Queste persistenze sono delle formazioni reali perduranti nell' individuo, determinatrici (colla stessa ragione di tutti gli altri organi naturali) degli atti relativi.

Ora l' idealità sociale è una di queste persistenze. Ed è una persistenza determinata dal fatto della convivenza sociale; e si diversifica secondo le diversità stesse della società, in cui uno si trova, e dei diversi rapporti che uno ha con la società stessa.

Dicemmo; una persistenza determinata dal fatto della convivenza sociale, e secondo le accidentalità diversissime di questa.

Spieghiamo meglio la cosa.

Sono in una stanza; mi viene in mente di andare nella attigua a prendere qualche cosa. Andandovi, non me ne ricordo più, e ne prendo invece un' altra. Ma mi resta il sentimento di una tendenza non soddisfatta. Che però può svanire a poco a poco, stante che è una persistenza debole, trattandosi di un atto di una volta sola.

Questo fenomeno si avvera anche per un divisamento sognato. Molte volte a me è avvenuto di avvedermi, che delle velleità, delle tendenze, dei sentimenti, dei quali mi accorgeva, erano reliquie di sogni fatti.

Perchè uno si trova male, disagiato, insoddisfatto, quando cambia tenore di vita, abitazione, costume? Per la ragione che è sollecitato continuamente dai sentimenti relativi a ciò che di solito faceva, e non può più fare.

Anche un fatto accidentalissimo, se ripetuto, può diventare a questo modo un *bisogno*. Un bisogno, pari a quello dell' occhio di voltarsi all' oggetto col suo centro. Uno ha visto i suoi compagni a fumare sigari. Questa vista lo ha tratto ad imitarli. E quando ha cominciato ha dovuto, per farlo, *sforzarsi*. Ma ripetuti gli sforzi, il fumare gli divenne, non solo non faticoso, ma un *bisogno*. E tanto che, non avendo sigari, per soddisfarlo o farlo tacere in qualche modo, è costretto di tenere una paglia o uno stecco fra i denti.

E con ciò si spiega, p. e., la difficoltà di svezzare i bambini dal succhiare il pollice quando hanno già cessato di succhiare il latte.

3. — Veniamo ora alle persistenze delle idealità sociali.

Il trovarsi in mezzo agli altri uomini, che hanno già un loro dato modo di pensare e di agire, è l' *occasione*, che il bambino e anche l' adulto facciano la stessa azione e lo stesso pensiero degli altri: (chè dell' uomo più di qualunque altro animale è vero ciò che dice il poeta delle pecore — *E quel che l' una fa e l'altre fanno* —) e che l' azione e il pensiero medesimo lo ripetano poi in seguito continuamente.

Succede così, che siffatta azione e siffatto pensiero diventino *naturali*, come gli atti istintivi e fisiologici (1).

I fatti che attestano questa legge della produzione del costume e del modo di pensare per l' imitazione, sono così evidenti, e numerosi, e di ogni momento, e di ogni sito, che è inutile fermarsi ad addurne qualcheduno.

Quantunque non sarebbe fuori di proposito condurre qui l' attenzione all' esame del nascimento di certi sentimenti, che si credono affatto naturali e precedenti l' imitazione, e sono invece tutto effetto di questa; come, per esempio, il sentimento del *pudore*, che nasce, dove nasce, e si perde per eccitazione ed imitazione d' altri. E così il sentimento *religioso*, e (nella intensità e forma precisa nella quale si presentano in un dato popolo) tutti gli altri sentimenti umano-sociali.

Ma si andrebbe troppo in lungo, e si richiederebbe a ciò un libro della *Formazione per imitazione dei sentimenti umano-sociali*. Mi contento quindi di avere accen-

---

(1) E per la stessa ragione di una formazione *anatomica* relativa, come metterò in chiaro in un lavoro apposito sopra l'*ATTENZIONE*, che sarà pubblicato in uno dei seguenti volumi.

nata la cosa, e di avere così lasciato un avvertimento per la riflessione del lettore.

Gioverà però osservare in rapporto allo scopo del nostro discorso, che da ciò soprattutto (cioè da questa persistenza della disposizione a fare in un certo modo per effetto della ripetizione dell' atto determinata dalla imitazione degli altri) dipende la persistenza maravigliosamente forte, come molte volte già osservammo, dei differenti tipi nazionali.

4. — E tale persistenza tipica (cosa veramente degna di osservazione) si rileva, non solamente per gli atti che continuano ad avere uua ragione ed uno scopo, ma anche per quelli che, per le mutate condizioni delle cose, non avrebbero più nessuna ragione di essere.

Si avvera del tenore nel vivere civile ciò che succede del linguaggio e dell' arte; come più a lungo ho avvertito nella *Formazione naturale.*

Nelle parole della lingua, che si parla oggi, giacciono rinchiuse e vive ancora, quantunque non avvertite, delle radici, delle forme, delle espressioni, che ebbero la loro origine da fatti, che ora non si avverano più, e si sono affatto dimenticati.

L' arte (per esempio, l' architettura e l' ornato) è piena di elementi caratteristici, che devono la loro origine ad accidentalità di una volta, ora affatto ignorate, e che restano tuttavia per mera abitudine. Come i riti religiosi.

E ciò corrisponde (perfettissimamente, vale a dire come applicazioni a formazioni diverse della legge natu-

rale medesima) a ciò che si avvera nel campo dell' anatomia comparata, dove organi, rimasti senza ragione nella formazione più elevata, vi si riscontrano ancora, in condizione più o meno ridotta.

5. — L' *occasione* però, onde si deriva la persistenza in discorso dalla società nell' individuo, non è solamente quella esposta della imitazione, come facilmente si può capire dalle cose dette. Ma, in più o in meno forte misura, anche per gli altri versi, tutto ciò che vige nella società quale vero organismo naturale; la educazione, le istituzioni, i monumenti, le leggi, le punizioni e le vendette, l' approvazione e la disapprovazione pubblica, e via discorrendo per mille altre. Come notammo più a lungo altrove.

6. — Ed ecco quindi quanto è da dirsi sapiente il ragionamento di Aristotele addotto al principio di questa Parte seconda. E come sia vero ciò che egli dice del bisogno della società per indurre negli uomini l' *abitudine* del bene. E come questa abitudine sia una disposizione reale, che corrisponde perfettamente a ciò che, secondo la dottrina scientifica da noi stabilita, chiamammo, l' *impulsività della idealità sociale.*

7. — Questa impulsività poi, che è l' aspetto dinamico della *formazione naturale* della società, (ossia questa, giusta quanto altrove esposi, come *perdurante* in un dato grado di sviluppo, è ciò che è, o il suo *essere,* e, come *tramutantesi* da un grado ad un altro, è ciò che fa, o la

sua *forza*) ne determina il processo vitale *evolutivo*. Come la *gravità*, nella formazione del corpo celeste; l'*affinità*, in quella della sostanza; la *vita*, in quella dell'organismo.

Evolutivo; perchè ogni processo o lavoro (per le ragioni indicate nel libro più volte citato della *Formazione naturale*) è sempre tale. E la persistenza di ciò che è attivo in uno stato identico, se è, assolutamente parlando e malgrado l' essenza ritmica dell' azione naturale, una impossibilità per qualunque essere della natura, lo è poi in massimo grado (stante la sua massima complicazione) per l' essere sociale.

Ogni accidente che sopravvenga, sia pure particolarissimo, e di un individuo solo, ne altera lo stato, e quindi il rapporto dinamico con tutti gli altri componenti. E gli accidenti sono continui e infiniti: e i sopravvenienti cadono sempre sopra una condizione cambiata dalla precedente; e quindi con effetto sempre nuovo.

8. — L' evoluzione palese poi è preceduta dalla preparantesi, e, più o meno, presentita; ovvero dal *conato* della evoluzione. Che non è altro, se non una tensione verso di essa; una tensione che non ha ancora acquistato il grado di intensità necessario all' effetto.

E questa tensione è poi palese nello stato della *inquietezza*, caratteristico delle società che si mutano.

Inquietezza, dirò così, patologica, nella disposizione dissolutiva, e vitale, nella disposizione progressiva.

9. — La quale inquietezza poi si manifesta soprattutto negli elementi più vivi della società; ossia negli

uomini grandi. E meno, o nulla, negli ignavi che sono la sua parte più torpida.

Per questo l' impulso alla vita e alla salute delle società non è da aspettarsi dagli uomini *contenti*; ma dagli *inquieti*. E si intende della già detta inquietezza, non patologica o anarchica, ma giovanilmente sana o rigenerante.

10. — È curioso poi che i suddetti contenti, ai quali in generale appartengono i *conservatori*, chiamino se stessi, gli uomini *savj*, e gli altri, i *matti*. Ma è più curioso ancora, come poi in ciò si contraddicano quelli tra i conservatori, che apprezzano le conquiste già fatte della scienza e della civiltà.

Questi conservatori si gloriano di quelle conquiste e se ne proclamano i difensori: e professano un vero sentimento di culto religioso per quelli che in passato spesero l' opera loro per esse. I quali poi non sono altro che gli inquieti o i matti d' un tempo, che dovettero lottare contro i conservatori o i savj contemporanei. Osteggiano poi gli inquieti attuali, e li chiamano matti; gli inquieti e i matti attuali, che saranno santificati dai conservatori avvenire, i quali goderanno e saranno *contenti* delle conquiste, per le quali quelli si sacrificano adesso.

11. — La forza evolutiva poi, che si accoglie in una società, e vi lavora dentro nascostamente, è una forza, che trascende immensamente quella di un individuo solo; come la forza che si prepara nelle viscere di un vulcano. Nessuna volontà d' uomo quindi può contenerla, che non erompa quando è matura.

12. — E questa forza (come consegue da tutte le cose dette), in ultima analisi, è il pensiero che *si forma* nella mente; soprattutto in quella del sapiente.

Onde scrissi nel mio discorso su Pietro Pomponazzi: « Quando un qualche grande concetto d' improvviso le si presenta, corre un fremito per tutta la persona, il cuore batte più forte, e si fa ansante il petto. Nulla quasi traspare al di fuori: se non che gli occhi con insolito lampo si volgono al cielo, il passo si arresta, e la mano si leva, con un gesto pieno d' imperio, involontaria ed istintiva espressione della virtù di quel vero, che dentro gli ragiona. Qualche stilla d' inchiostro basta a fissare quel concetto alla breve pagina di un libro, nel quale resta per poco sepolto. Ma di là presto vola per gli occhi e si insinua nella mente di altri uomini e vi si asside, arbitro dei giudizj e delle azioni. Talchè questo pensiero, che, nascendo la prima volta, fu un fatto meno sensibile di una foglia, che cade da un albero all' autunno, finisce talvolta coll' avere effetti assai più grandi, che lo sforzo romoroso e terribile di un esercito intero: il quale anzi in nulla si risolve, se non serve alla propagazione ed all' effettuazione di un' idea ».

PARTE TERZA

DELLA POSSIBILITÀ DELLA MORALE SENZA LA RELIGIONE

CAPO I.

Questione pregiudiziale.

1. — Sulla possibilità della morale nella società senza la religione faremo due questioni.

La prima sarà la questione *pregiudiziale.* Vale a dire, se la *scienza,* progredendo, debba riuscire a distruggere o a confermare la religione: e quindi se questa sia, o non sia, una forma necessaria ed inevitabile della cultura umana.

La seconda sarà la questione *pratica.* Se cioè, tolta la religiosità, gli uomini e le società loro possano ancora, e come, essere morali.

2. — Trattiamo prima della questione pregiudiziale.

Opportunissimo per ciò ci torna l' esame di una dissertazione dell' illustre M. Müller sopra *il Problema della Religione,* inserita nel fascicolo 1° maggio 1878 della *Nuova Antologia* (1).

Ivi egli fa il seguente ragionamento: — La religione sta *essenzialmente* nella fede dell'*Infinito.* E la fede dell' infinito è *essenziale* alla coscienza umana; mentre l' infinito si apprende *necessariamente* colle stesse primissime rappresentazioni sensibili finite, ed è poi anche il corollario ultimo della filosofia positiva. Sicchè la religione, come l' idea dell' infinito, può sì appo l' uomo perfezionarsi, ma non venir meno.

Prima di fare la critica di questo ragionamento, facciamo quella dei concetti, sui quali si aggira e si appoggia la dissertazione del Müller.

3. — Egli dice, che i positivisti dichiarano antiscientifica l' idea dell' infinito: cioè, la scienza, e non poterla trovare, e anzi doverla escludere.

E soggiunge, che gli stessi positivisti in ciò hanno torto, poichè, come egli tenta di dimostrare, l' idea dell'infinito è una conseguenza legittima dei principj positivi.

4. — Qui osserviamo, non esser vero, che i positivisti escludano l' idea dell' infinito. Nel mio libro della *Formazione naturale nel fatto del sistema solare* ho di-

(1) Opportuno per ciò anche l' esame dell'*Inconoscibile* di H. Spencer, che feci in un lavoro ripubblicato nel volume precedente di queste *Opere filosofiche.*

mostrato precisamente il contrario. Ho dimostrato cioè, che i principj positivi della scienza conducono necessariamente all' idea dell' infinito.

E questo mio libro essendo stato pubblicato in Italia un anno prima che la *Nuova Antologia* mettesse fuori la dissertazione in discorso dell' illustre straniero, essa avrebbe potuto apporvi una avvertenza in riguardo al movimento scientifico nel proprio paese.

Molto più che nello stesso mio libro sono presentati (e più compiutamente) anche gli argomenti medesimi del Müller, cioè dell' infinito nel grande o all' esterno, e nel piccolo o all' interno.

5. — L' infinito del Müller è un' *idea confusa.* E da ciò soprattutto, l' erroneità del suo ragionamento.

Egli confonde l'infinito coll'*indistinto,* col *potenziale,* col *soprannaturale.*

6. — Confusione coll' indistinto.

Scrive il Müller (pag. 44, 45) quanto segue: « Abbiamo ammesso il selvaggio primitivo non essere dotato altro che dei cinque sensi, e il problema è finora puramente storico, cioè come tal creatura riceva dalle cose d' intorno il primo impulso ad apprendere l' infinito. Noi riteniamo che ogni cosa della quale i sensi del selvaggio, nel suo primo stato d' intelligenza, non possono vedere l' ultimo limite, è per esso, nel pieno possesso della parola, interminata o infinita. L' uomo vede e fino a un certo punto; quivi la sua vista vien meno. Ma precisamente là dove la sua vista vien meno, lo preme, voglia

o non voglia, la *percezione* dell'indeterminato o infinito. Questa pressura, la chiamo percezione, percezione sensitiva, non già una conseguenza, poichè senza la percezione .presentanea, la conseguenza sarebbe illegittima. Se par troppo ardito il dire che l' uomo allora vede l' invisibile, diciamo che egli è premuto dall'invisibile, e questa voce non è se non un altro nome più speciale dell' infinito. Quindi, per ciò che si riferisce alla distanza o all' estensione, niuno vorrà, credo io negare che l' occhio, nell' atto medesimo che percepisce il finito, percepisce anche l' infinito. Più ci avanziamo, più, senza fallo, ci divien largo l' orizzonte. Ma non v' è nè vi può essere pei nostri sensi orizzonte che non sia tra il finito e il visibile da una parte, l' infinito e l' invisibile dall' altra. L' infinito perciò, invece di essere un' astrazione escogitata in secoli a noi più vicini, è anzi implicato nelle prime conoscenze che si fondano nei sensi. La teologia nasce insieme coll' antropologia. Immaginiamoci alcun uomo che abiti le più alte montagne, o in una vasta pianura, o in un' isola corallina senza colli e senza rivi, circondato per ogni lato dall' interminata distesa dell' oceano e sotto l' immensurabile azzurro del cielo, e di leggeri intenderemo come, dall' immagine suscitata in lui dai sensi, il concetto dell' infinito debba sorgere nella sua mente ancor prima che il concetto del finito, quasi a formare la scena onnipresente dove a mala pena si delinea la monotona sua vita ».

Primo appunto. Comincia col ricordare i soliti *cinque sensi*, e poi fa un discorso che calza solamente per quello della vista.

Secondo appunto. Qui il nostro autore vuol fare un' argomentazione *ad hominem* contro i positivisti, cioè partendo dalla sola base della cognizione ammessa dai medesimi, vale a dire dal senso; ma poi, senza avvedersene, sdrucciola e si pianta sopra la base dei metafisici della *qualitas occulta*.

Se la percezione (come la chiama) dell' infinito fosse pel nostro autore una operazione del puro senso, siccome il senso l' hanno anche i bruti, e i superiori, non meno buoni dell' uomo, egli sarebbe costretto a conchiudere, che anche i bruti hanno l' idea dell' infinito, e quindi sono essenzialmente religiosi. Il che non gli va. Dunque nell' uomo, perchè in lui solamente debba potersi formare l' idea dell' infinito, occorre che si abbia un altro *quid* che gli dia tale possibilità. E di fatti egli stesso il Müller ce ne avverte, scrivendo così (p. 35): « La religione è una facoltà mentale che, indipendentemente dal senso e dalla ragione, anzi contrariamente ad essi, rende l' uomo capace di apprendere l' infinito sotto differenti nomi e per varie guise ».

Ed è avendo sott' occhio questo suo principio, che si può capire ciò che dice a pag. 49, dove si legge quanto segue: « Dovunque ci volgiamo, insieme con ogni percezione finita, un' altra se ne ha *concomitante* o, se questa parola sembrasse dir troppo, un sentimento o presentimento *concomitante* dell' infinito ».

Il Müller nella sua dissertazione vuol difendersi dai filosofi positivi, che gli fecero il rimprovero di introdurre nel suo ragionamento la *facoltà*, la *qualitas occulta*. Ma nel farlo dimostra di non essere entrato nel senso

dell' obiezione; onde il suo discorso riesce nello stesso tempo vago ed inconcludente.

Io dunque mantengo l' obiezione; la quale nella scienza, come oggi è intesa, basta da sè a togliere ogni valore ad una dottrina qualunque.

Sopra la retina dell' occhio la natura esteriore colla luce produce una impressione, che vi prende una estensione determinata, e una determinata graduazione di intensità nei diversi suoi punti, secondo la luminosità impressionante e la sensibilità loro.

La sensazione risultante da ciò non ha niente di quella immensità o di quell' infinito, che il Müller le attribuisce. Tanto, che anzi, per sè, non dà neanche l'esteriore, nemmeno il più vicino: e non implica menomamente idea di estensione o di spazio neppure piccolissimo.

Ossia una sensazione esterna qualunque, al suo principio, non si differenzia da una sensazione interna. E la distinzione dell' una dall' altra è una formazione psichica, che vien dopo a poco a poco.

Di ciò dà le prove e le ragioni la psicologia positiva.

L' esteriorità vien dopo, come dico. Un po' alla volta alla sensazione visiva si accompagna la persuasione dell' esistenza degli oggetti esteriori, e della distanza di essi e dello spazio tra il veggente e la cosa veduta. Questa persuasione, che i filosofi un tempo chiamavano *percezione*, come la indica ancora il Müller, e che adesso non si chiama così, perchè si è smesso di crederla un fatto primitivo e connaturale essenzialmente alla sensazione visiva. E anche perchè la parola percezione significava una

facoltà o *qualitas occulta,* supposta nell' anima per dar ragione del fatto, che era ancora inesplicabile.

Trovata però la spiegazione del fatto, questa spiegazione si pose nel luogo della *qualitas occulta,* della facoltà di percepire: e la percezione rimase alla storia della filosofia come un oggetto archeologico.

La spiegazione del fatto ha, come dico, resa inutile la facoltà della percezione, perchè è risultato, che la esteriorità non è altro, che l' associazione, colla sensazione attuale della vista, di altre sensazioni precedentemente accadute insieme ad essa, e persistenti nella psiche. Bastando quindi a rendere ragione del fatto la sensazione persistente e riproducentesi, non occorreva più la *qualitas occulta* a cui si ricorreva prima.

Ma neanche poi in questo secondo stadio la sensazione visiva è accompagnata dall' idea della immensità o infinità, che le attribuisce il Müller anche nel primo.

Non nel senso di una ampiezza che sgomenti l'immaginazione, come nella vista del mare circondante un'isola madreporica, o del cielo visto da un' altura, o in un deserto pianeggiante; e nemmeno nel senso, che una estensione veduta faccia sorgere l' idea di un' altra che l' abbracci.

Ciò succede solamente in un terzo stadio della esperienza. E senza l' intervento di nessuna facoltà, che si accompagni alla sensazione. Poichè basta all'effetto la sensazione stessa. Cioè, delle sensazioni ripetute danno origine a quella massa di coesistenti presentantisi insieme, onde l' estensione, mettiamo del mare circondante l'isola, è pensata una estensione grandissima: e a quella asso-

ciazione di successivi, onde al pensiero di uno spazio succede quello di un contenente. E presso a poco per un processo simile a quello dell'esempio, che segue. Un bambino, vedendo salire un pallone areostatico, che aveva visto prima toccandolo, si accorse che si allontanò molto in su; e allora esclamò, come se avesse fatto una scoperta: Quanto sito che c' è in su!

Questo ingrandimento però non è niente affatto infinito.

Per diventar tale occorre uno sviluppo in un quarto stadio, del quale parleremo appresso, e che qui basta avere notato come non si dia nell' esempio, che serve di base al ragionamento del Müller.

Ho detto che l' ingrandimento del terzo stadio non è ancora l' infinito.

Onde persuadersene basta che si rifletta a due cose. Primo, al fatto che il concetto in discorso non contiene nulla che non sia una sensazione già avuta, che si associa alla presente: sia in un sol blocco, sia per ripetizione. Secondo, che le idee dei bambini, degli idioti, dei selvaggi, dei popoli primitivi sullo spazio circondante la propria dimora, sono, non illimitate, ma limitate. Una gran muraglia che giri attorno al mondo: una densa nebbia che lo termini: un anello di acque: o di montagne: se si vuole anche una gran palla, con un oggetto determinato che la sostenga. Il cielo stesso una gran volta, come quella caverna dei primi uomini, onde anche il suo nome. E con una estensione determinata. E ciò fino ad un tempo tardissimo e vicino ai nostri, quando ancor si pensava dell' involucro delle stelle fisse conterminante l' uni-

verso, e quell' astronomo inglese ne stabiliva anche il diametro in piedi inglesi.

Terzo appunto. Ciò che indusse in errore il Müller fu la confusione tra *infinito* e *indistinto;* e l'aver quindi chiamato infinito, ciò che non doveva chiamare se non indistinto.

Un presentimento di questa confusione mostra di averlo avuto egli stesso scrivendo (pag. 42): « Non deve punto supporsi che noi troviamo l' idea dell'infinito bella e formata nella mente umana dal primo principio della storia.... Il germe o la possibilità, il non ancora di questa idea, giace ascoso nelle prime percezioni sensitive ».

E dicendo, che per lui infinito è sinonimo di altre parole, come alla pag. 39, dove si legge quanto segue: « Stimai la voce *infinito* da preferire ad *invisibile, sovrassensibile, soprannaturale, assoluto,* o *divino,* come caratteri specifici degli obietti compresi in quel vasto circolo di conoscenze che diciamo religiose. Mi parve il termine più ampio, la più alta generalizzazione: ma se altro termine sembri migliore, ripeterò, adoperiamolo. »

L' altro termine che è migliore, anzi il solo vero, è un termine che il signor Müller ha dimenticato; cioè il termine *indislinto.* Ma questo, lui, non potè adoperarlo, perchè allora non gli riesce più la conseguenza a cui vuole arrivare, e per la quale gli occorre, o l' infinito o un suo equivalente; e l' indistinto non è tale.

L' indistinto, come dico, non è un sinonimo di infinito. Tutt' altro. Poichè dall' indistinto proviene anche il *finito;* e la formazione mentale di questo è impossibile senza la preesistenza dell' indistinto psicologico. Dico,

che dall' indistinto proviene il finito. Ma ne provengono pure tutte le altre idee distinte, le più disparate ed opposte. Finito ed infinito, naturale e soprannaturale, relativo ed assoluto, e via dicendo.

È questa una delle leggi psicologiche più certe della filosofia positiva. È una legge, la quale è una applicazione alla psiche di una legge universale della natura; che cioè il distinto, o la formazione specificata, deriva ed è preceduta dall' indistinto. Come legge universale o cosmica, ne ho parlato nel libro della *Formazione naturale* nel fatto del sistema solare: come legge particolare o psicologica, ne parlerò nella *Formazione psichica,* che pubblicherò a suo tempo.

Il selvaggio, che vede il mare attorno alla sua isola, o il vasto orizzonte da un piano deserto, o dalla cima di un monte, ne ha una idea indistinta, come chi pone gli occhi sopra la pagina stampata di un libro, e non ha ancora fatto l' operazione di rilevarne ad una ad una le parole. Nel che nulla è di infinito. Un' idea indistinta, come ha delle dita della mano il bambino, che non ha ancora rilevato il numero di esse, i caratteri distintivi e il nome e le parti anatomiche di ciascheduno. Una idea indistinta, come all' adulto, che va sempre calzato, resta delle dita dei piedi, che non ha occasione di esaminare al pari delle dita delle mani, e del numero de' suoi capelli, che non si è mai curato di contare, quantunque sia persuasissimo che non siano un numero infinito.

Ciò emerge evidentissimamente anche dal discorso sui suoni e sui colori che il Müller fa per provare l' infinito, provando invece l' indistinto.

Egli dice (pag. 47) « Quando parliamo di suoni o di colori, par che rimanghiamo, rispetto ad ogni pratica operazione, entro i termini del finito: questo è rosso, questo è verde, questo è violetto; questa è la nota C, quest' altra è la D, quest' altra la E. Che più finito, più definito, in apparenza? Ma riguardiamo più da vicino. Pigliamo i sette colori dell' arcobaleno: qual' è occhio sì acuto che possa distinguere il punto dove l' azzurro finisce e il verde comincia, o dove finisce il verde e comincia il giallo? Altrettanto impossibile sarebbe ai nostri grossi diti toccare il punto dove un millimetro finisce e l' altro comincia. Siamo avvezzi a dividere i colori in sette gradi, sebbene grossamente; ma anche questa cognizione fondata sui sensi è di recente data. Nell' arabo comune, come afferma Palgrave, i nomi del verde, del nero e del bruno, sono sempre confusi. Nell' *Edda* l' arcobaleno è chiamato il ponte tricolore. Senofane dice che Iride, come la chiama il volgo, non è altro se non che una nube purpurea, rossa e gialla. Financo Aristotile parla tuttavia dell' arcobaleno giallo, rosso e verde. L'azzurro, che a noi sembra così spiccato, era escluso dal novero sterminato dei colori sino ad un tempo rispettivamente prossimo a noi. Ed ora non v' è quasi libro dove non si parli del cielo azzurro. Ma negli antichi inni del Veda dove sì di frequente si nomina l' alba, il sole, il cielo, non è menzionato giammai il cielo azzurro ; neanche nel Zendavesta, nè in Omero, nè nel nuovo o nell'antico Testamento. Nelle lingue teutoniche l' azzurro (franc. *bleu*, ingl. *blue*) deriva da una radice che in origine significava nero (inglese *black*). Le lingue romanze non pote-

rono trarre dal latino la voce per significare azzurro, e la presero dal tedesco. Si questionò se debbasi riconoscere in ciò uno svolgimento fisiologico de' nostri sensi, o solamente un progressivo accrescimento di parole atte ad esprimere più sottili distinzioni di luce. Niuno certo vorrà sostenere che le impressioni ricevute negli organi o sensi (cioè la sensazione in quanto distinta dalla percezione), fossero, migliaia d' anni fa, diverse da quelle che oggi riceviamo. Sono per tutti gli uomini le stesse, le stesse per certi animali; perchè sappiamo esservi insetti che sono vivamente impressionati dai diversi colori. Ma qui noi di nuovo veggiamo assai chiaramente che la percezione è impossibile senza il linguaggio. Chi vorrebbe sostenere che quei selvaggi i quali, come ci si narra, non sanno contare oltre il numero tre, non ricevano nei sensi la impressione delle quattro ruote di un carro? No, il progressivo svolgersi del concetto di colore prova assai chiaramente come la percezione, in quanto diversa dalla sensazione, procede via via collo svolgimento del linguaggio, e con quanta lentezza ogni concetto definito si acquista mediante un numero incalcolabile di percezioni indistinte. Democrito diceva esservi quattro colori; cioè il bianco e il nero (che colori egli chiama), il giallo e il rosso. Diremo noi che non vedesse l'azzurro del cielo sol perchè mai non lo chiamò azzurro, ma scuro o luminoso? In Cina i colori da principio furono cinque. Questo numero crebbe crescendo nei Cinesi la facoltà di ben distinguere e di esprimere le distinzioni loro in parole; ma quantunque noi andiamo acquistando ognora maggior potenza di sottilmente distinguere, la varietà dei colori ri-

mane per noi sempre un vero infinito, che può essere misurato da milioni di vibrazioni dell' etere in un secondo, non però essere misurato e diviso neppur dall' occhio più fino. Ciò che si afferma del colore, si può egualmente del suono. L' orecchio allora comincia ad apprendere un tono quando a lui giungono trentamila (?) vibrazioni in un secondo; cessa di udirlo quando ammontano a quarantamila. La debolezza del nostro udito pone siffatti limiti; ma oltre questi v' è una possibilità infinita di toni, sebbene l' orecchio umano non li apprenda più se non come strepito (?). Possiamo percepire toni e semitoni, ma vi sono assai più divisioni che sfuggono ai nostri organi, e ci fanno sentire, con tante altre cose l'angusto dominio dei sensi rispetto all' ampiezza inconcepibile dell'universo che noi ci industriamo di dividere, di fissare, di comprendere ».

In questo lungo tratto il Müller ragiona dell' *indistinto* e conclude dell' *infinito:* ossia la conclusione non è cavata dalle premesse.

Benissimo il suo discorso sull' *azzurro.* E a me piace di illustrarlo con osservazioni analoghe sul *verde.* Prendiamo un verde determinato, il verde della vegetazione. Si può dire che ogni pianta (e sono tante!) ha un proprio verde particolare. Il verde di una non è il verde dell' altra. E, mettendosi ad osservarne due, la distinzione è *evidentissima.* Il verde stesso poi varia da sito a sito, da stagione a stagione. Mettiamo ora di uscire in campagna, e di salire un' altura, e prospettare di là il paese all' intorno. Si vede verde. Qual verde? Un verde solo; ossia l' *insieme* di tutti i verdi numerosissimi che fanno

impressione insieme sulle retine degli occhi guardanti, in proporzioni variatissime. Questo verde unico è un verde indistinto, cioè non è nessuno dei singoli verdi delle diverse piante, ma è la risultante matematica di tutte. Come la luce bianca del sole è una sensazione unica *sui generis,* quantunque sia una risultante dei diversi colori dei suoi raggi.

Allo stesso modo che uno può trovare il mezzo di ottenere la distinzione fra i colori elementari del bianco, può uno anche trovare il mezzo di ottenere una *distinta* idea di due o molti dei verdi elementari della vista totale in discorso. Per esempio, guardando separatamente una pianta, e confrontando il suo verde con quello di altre, e soprattutto poi indicandolo con un nome speciale. Questo nome serve anche a rendere più viva e più stabile la distinzione nella mente; e a risuscitare a volontà l' idea distinta corrispondente, e a determinare gli altri a fare lo stesso. Questo fatto è analogo perfettamente a quello toccato dal nostro autore, dell' azzurro, e della sua distinzione e del suo nome tardivo. E serve ad illustrarlo.

Come dice il Müller, in maniera somigliante, nel verde totale da noi preso ad esempio si possono successivamente trovare molti, anzi moltissimi, verdi distinti. Ma ciò non vuol dire menomamente che il verde totale sia un verde infinito. Vuol dire soltanto che è un verde *indistinto.*

Per capir bene la cosa paragoniamo i verdi nostri componenti ai pesi singoli di ognuno dei granelli di miglio di un sacco, che ne sia ripieno. Sollevando colle

braccia quel sacco, ne sentiamo il *peso totale*. Quel peso è una vera *unità* determinatissima, e niente affatto infinita. E possiamo distinguerla da qualunque altra differente.

Solamente possiamo dire che quel peso complessivo, che, come tale, è affatto distinto e definito, essendo composto di moltissimi minimi pesi, è il peso indistinto di tutto. E che, con una serie lunga successiva di esperimenti, si può giungere a distinguere, nella massa indistinta, l'un peso minimo dell'altro.

Lo stesso succede del verde totale prodotto dalla vista propostaci per esempio. È quella data totalità di sensazione di verde, che risulta dalla somma dei verdi impressionanti. Una sensazione affatto determinata e finita, che si altera per ogni verde che si aggiunga, che si tolga, che si varj; come il peso del sacco di miglio per ogni granello che si aggiunga, che si tolga, che non sia dello stesso peso.

E si chiama poi indistinto solamente per una relazione che apparisce con un verde speciale contenuto, quando questo sia stato *scoperto*, con una operazione successiva accidentalmente fatta. Non prima: che doveva anche non sospettarsi. Come non si sospettava la composizione dell'acqua prima della sua scoperta. Il pensare poi che gli elementi distinguibili in un indistinto qualunque, mettiamo nel nostro verde, siano infiniti viene solo in uno stadio ulteriore del pensiero, e molto tardivo (e in fatti appartiene a un'epoca recentissima dello svolgimento scientifico: cioè alla positiva), per effetto di una esperienza particolare di cui discorreremo poi. Ma

ciò non importa, nè che questa idea dell'infinito si avesse prima insieme all' indistinto, nè che l' indistinto non sia, per sè, un dato determinato, e quindi non infinito.

Tanto è vero il nostro asserto, che è precisamente l' indistinto di una cosa che la rende un finito. E non il contrario, come dice il Müller. Una cosa si determina o finisce per ciò che la *specifica*. E si specifica per ciò che vi entra non apparendo da sè separatamente dal resto, ma facendo un tutto indistinto con esso. In modo che, mentre si è consapevoli del tutto come tale, si è affatto inconsapevoli delle parti, delle quali risulta. Come nell' esempio accennato dei colori composti, i quali non formano insieme un colore determinato, se non in quanto i componenti si rendono separatamente indiscernibili.

7. — Confusione col potenziale.

Scrive il Müller a pag. 39: « Se l' infinito fosse, come alcuni filosofi suppongono, un' astrazione puramente negativa, certo la ragione ci basterebbe a conoscere in qual modo siamo venuti a concepirlo. Ma l'*astrazione* mai non potrà darci più della cosa d' onde si astrae. Da un dato numero di percezioni possiamo astrarre il concetto di una data moltitudine. Ma l' infinito non è contenuto nel finito, e però, checchè si faccia, mai non ci avverrà di astrarre l' infinito dal finito. Il dire, come da molti si fa, che l' infinito è un concetto astratto negativo, è un giocar di parole. Possiamo formarci un concetto astratto negativo solo da concetti correlativi o appartenenti a qualche serie, ma non altrimenti. Prendiamo alcun concetto pertinente ad una serie; azzurro, per esempio: *non*

azzurro significa dunque giallo, verde, rosso, ogni altro colore, eccetto l' azzurro. Il *non azzurro* significa semplicemente l' intero concetto di colore, meno l' azzurro. Potremmo, quindi, comprendere dolce o grave o curvo, mediante il negativo concetto di *non azzurro,* ma la ragione non consente tal procedimento nell' umano discorso. Se prendiamo poi concetti correlativi, quali *curvo* e *diritto,* allora *non diritto* si potrebbe, è vero, chiamare concetto negativo; ma in realtà esso è positivo quanto *curvo;* dacchè il *non diritto* è il *curvo* e il *non curvo* è il *diritto.* Applichiamo adesso il qui detto alla voce *finito.* Il finito comprende tutto che i sensi percepiscono o la *ragione* considera. Perciò, se aggiungendo la particella negativa a *finito* non ci trastulliamo a formar parole all'impazzata, ma procuriamo di formare un vero concetto, il concetto di infinito sarà *fuori* del concetto di finito; e come nulla *conosciamo* fuori del finito, il concetto d' infinito non comprenderebbe nulla. Onde l' infinito non può riguardarsi semplicemente come un concetto negativo; se non fosse altro che questo, sarebbe parola formata per falsa analogia, e significherebbe *nulla* ».

E a pag. 42: « I filosofi positivi credono che quanto ci porgono i sensi sia di sua natura finito, che quanto trascende il finito sia mera illusione; la stessa parola *infinito* un vano suono prodotto da una esterna sovrapposizione della particella negativa all' aggettivo finito, particella che ha perfetta corrispondenza col vero nei concetti correlativi o pertinenti a serie, ma che è fuor di luogo al tutto se si aggiunga ad un concetto assoluto ed esclusivo qual' è il finito. Se i sensi ci dicono che *tutto*

è finito, e se la ragione trae tutta la sua ricchezza dai sensi, con qual diritto si può, dicono, parlare dell' infinito? Può darsi che l' elemento essenziale di ogni conoscenza religiosa sia l' ammettere l' esistenza di enti i quali *non possono apprendersi dai sensi nè comprendersi dalla ragione*, e siano infiniti, non finiti. Ma invece di ammettere una terza facoltà o energia potenziale, affine di rendere ragione dei fatti religiosi, i filosofi positivi invertirebbero l' argomento, e proverebbero che proprio per questa ragione la religione non ha punto radice nella nostra coscienza, ed è come il miraggio nel deserto che lusinga lo stanco viaggiatore con isplendide visioni, ma lo abbandona alla disperazione allorchè ei giunge presso là dove gli apparivano le scaturigini delle acque vive e correnti ».

Primo appunto. Qui il Müller determina la sua idea dell' oggetto della credenza religiosa così: « che elemento essenziale di ogni conoscenza religiosa sia l' ammettere l' esistenza di enti i quali non possano apprendersi dai sensi nè comprendersi dalla ragione e siano infiniti, non finiti ». Ecco le solite confusioni. Quando vuol dimostrare, che la conoscenza umana esige l' infinito, parla di un infinito che è appreso come lo stesso ente, che il senso presenta in modo finito, e un' altra facoltà come infinito. Quando poi si tratta di valersi di questo infinito, così trovato, per la religione, allora esso non è più l' ente stesso cadente sotto i sensi, e che è nello stesso tempo finito ed infinito, ma è un altro ente, il quale è solamente e tutto infinito.

Secondo appunto. È asserito nel passo stesso ora ci-

tato che gli enti, dei quali la conoscenza religiosa ammette l'esistenza, *non possono apprendersi dai sensi nè comprendersi dalla ragione*. Il che è affatto falso. Il contenuto della conoscenza umana è somministrato dalle sensazioni e dalle formazioni mentali, che se ne ottengono. Ciò la filosofia positiva ha stabilito colla stessa certezza colla quale il chimico ha stabilito, che il peso totale di una sostanza composta è precisamente il peso delle elementari componenti. Parlando in particolare delle entità, che costituiscono il contenuto della fede religiosa, si può far la prova del nostro principio, analizzandole una per una. Impossibile trovarne, che contengano altro in sè fuori degli elementi somministrati dalle sensazioni. Che più? La stessa teologia cattolica più matura lo riconosce espressamente (salvo s' intende la distinzione da essa ancora ritenuta tra senso ed intelletto) come si sa da chi ha pratica di quella sua parte, che s' intitola d'ordinario, *de divinis nominibus*, l'assunto della quale è precisamente il principio in discorso. Il che poi vale, come ho già accennato sopra e dimostrerò più direttamente sotto, anche per quel lato del concetto che è qualificato col nome di infinito.

Terzo appunto. Tutto il ragionamento riportato del Müller è fondato sulla legge della *astrazione*. Ma questa, dell' astrazione, è una legge della psicologia vecchia, e che la nuova ha abolito; a quel modo, per esempio, che la fisica nuova ha abolito il *fluido* del calorico. E così il ragionamento, tolto il principio su cui si reggeva, cade tutto da sè. La psicologia vecchia riteneva, che le rappresentazioni mentali, anche le più generiche, fossero en-

tità che entrassero, bell' e fatte, nella coscienza umana, la quale per ciò nell'apprenderle fosse affatto e solo passiva; e non potesse averne poi altre, se non quelle così entrate. E solo potesse poi analizzarle; anche mediante la facoltà della astrazione. La quale quindi, in una filosofia che professasse di trarre tutte le cognizioni dal senso, non poteva nella cognizione rintracciare se non il prodotto del senso medesimo. Ma la psicologia nuova ha scoperto l' inganno della vecchia teoria, che riteneva primitivo lo stato psichico apparente nella coscienza dell' adulto, colla stessa ingenuità dell' idiota che ritiene primitive nella terra le sue formazioni geologiche. La psicologia nuova ha dimostrato che i concetti umani i più diversi sono formazioni lente e tardive della psiche umana, che li ha prodotti da elementi semplicissimi, come le sue parti e le sue sostanze la pianta dall'acido carbonico dell' aria appropriatosi. Secondo la psicologia nuova adunque si può benissimo stabilire, che il materiale della cognizione umana vien tutto dal senso; e che questo dà elementi, come dice il Müller, (con una espressione impropria e confusa) finiti: senza che per ciò ne venga la conseguenza, che nella mente umana non si abbia poi a poter trovare nient' altro fuori che il finito; potendo l' infinito essere una *formazione* di essa mente dal finito somministrato dal senso. Come dimostreremo che è di fatto.

Quarto appunto. La sensazione, il Müller la chiama finita, e quindi l' opposto dell' infinito. Ma anche qui, come dicemmo, egli fa una gran confusione, e si inganna. La rappresentazione sensitiva, o è una rappresentazione

indistinta (come è sempre inizialmente, ovvero quando non è diventata distinta), e allora non è, nè finita, nè infinita; ma indifferentemente l' uno e l' altro. Come il ferro in genere non è, nè il *fodero* contenente, nè la *spada* contenuta; ma tanto l'uno quanto l' altra. O è *distinta* (in seguito e per effetto del fatto particolare verificatovisi della *distinzione*, che non è lo stesso fatto della sensazione, ma un altro), e allora può essere finita, dato che la distinzione avvenuta sia in questo senso. Può, dico, essere finita; ma in questo caso si troverà essere nella mente nello stesso tempo anche l'infinito: non potendo questi due concetti distinti, il finito e l'infinito, per essere correlativi, stare l' uno senza l'altro; come il concetto distinto del *superiore* non può essere nella mente senza il correlativo dell' *inferiore*. Oh che? non s'accorge il Müller dell' inconseguenza del suo discorso? Egli dice: Il senso, dove non è aiutato dalla facoltà speciale dell' infinito e funziona solo, come nei bruti, fornisce alla coscienza solo delle rappresentazioni finite. Vorrebbe egli far credere con ciò che il bruto concepisca le sue rappresentazioni proprio come finite? Se risponde sì, risponde l' assurdo, perchè la cognizione di un termine correlativo implica necessariamente quella del suo opposto: se risponde no, (e non è possibile altrimenti) deve convenire, che la rappresentazione sensitiva, per sè, non è veramente, come supponeva, un finito, ma un indistinto.

Quinto appunto. Qui compendio alcune cose che in parte ho già chiarito (nell' applicazione *oggettiva;* e ciò nella *Formazione astronomica* già pubblicata) e in parte chiarirò a suo tempo (nella genesi *soggettiva;* e ciò nella

Formazione psichica non ancora pubblicata). Il finito è precisamente, come ammette anche il Müller, la sensazione *singola*, (e conseguentemente il dato singolo soggettivo ed oggettivo) in quanto ne è avvertita e quindi distinta la singolarità. Onde le determinazioni del singolo, come tale, sono anche le determinazioni del finito.

L'infinito invece è l'*esperienza*, ossia la pluralità potenziale delle sensazioni, (e conseguentemente la potenzialità soggettiva ed oggettiva della pluralità dei dati) in quanto ne è avvertita e quindi distinta la pluralità. Onde le determinazioni della pluralità potenziale, come tale, sono le determinazioni dell'infinito.

In una parola, il finito è l'*uno* del fatto effettivamente verificatosi di una sensazione; e l'infinito è il *numero* della riproducibilità mentale spontanea o astratta dello stesso fatto.

Ed ecco in che modo si può avere l'infinito senza ricorrere ad una facoltà trascendente. L'oggetto esterno fa una impressione sull'organismo una data volta. Ecco il finito. L'impressione diventa un persistente mentale, atto a ripetersi un numero di volte (in astratto un numero senza termine); ossia il ritmo della sua attività. Ecco l'infinito; che per ciò potrebbe anche definirsi, *il ritmo dell'intelligenza*. Proprio come in un pendolo. Gli imprimono un urto: che è un fatto singolo. Ecco il finito. In seguito, e per effetto di questo singolo urto, il pendolo oscilla ritmicamente un numero di volte, e in astratto sempre. Ecco l'infinito.

È facile l'avvertire, che il numero può essere per *frazionamento* dell'uno (infinito all'interno) e per addi-

zione dell' uno all' uno (infinito all' esterno). E che può essere il *discreto* del *molteplice* o l' aritmetico, ovvero anche l' *indiviso* dell' *intenso,* o l' algebrico.

Si ricordi però sempre, che il *numero* in discorso è il numero *potenziale.* Cioè, non un numero dato (che è un quanto determinato, ossia una unità, quantunque composta e quindi abbracciante in sè delle parti), ma la possibilità di aggiungere un dato a un dato qualunque. Possibilità derivante dall' attitudine formatasi per l'esperienza nella ragione, e che vi dura finchè dura l' attività, come abbiamo già indicato.

Il concetto poi della potenzialità in discorso può anch' esso essere, come tutti i concetti, o distinto, o indistinto. Onde due generi di infiniti. L' indistinto, ossia l' *indefinito;* e il distinto ossia l' *infinito* propriamente detto. L' indefinito quindi è il numero che non fu determinato, se si compia o no; e l' infinito è il numero che fu determinato, non compiersi mai assolutamente.

E siccome le forme della esperienza sono tre, secondo i tre processi fondamentali dell' attività psichica, cioè, dei *coesistenti* (cose, spazio), dei *successivi* (atti, tempo), dei *somiglianti* (forme, ente), così si hanno tre specie di infinito:

L' infinito di estensione, o del numero delle cose coesistenti.

L' infinito di durata, o del numero dei fenomeni succedentisi.

L' infinito di essere, o del numero delle specie, e delle leggi ossia delle ragioni di ciò che è e di ciò che succede.

Or bene; anche per rispetto alla distinzione di queste tre specie di infinito nella storia della conoscenza umana si va, dall' indistinto o confuso della filosofia vecchia, al chiaro e distinto della filosofia nuova o scientifica o positiva che dir si voglia.

Prima, solo il mondo materiale apparente. Poi distinta in esso una vita sparsavi in ogni cosa. Poi questa vita raccolta nel concetto più determinato dell'anima del mondo. Poi separatane la *mente*, e concepita come la ragione infinita dell' ordine della materia pure infinita. Poi l' infinito compiutosi nella scolastica, portato fuori addirittura dalla materia e dal mondo, e concentrato tutto in dio.

Così, nella scolastica, la distinzione tra il finito e l' infinito portò alla distinzione sostanziale, del mondo, pensato di natura *essenzialmente* finito, e di dio, pensato di natura *essenzialmente* infinito.

La separazione sostanziale della metafisica degli scolastici (iniziata nelle sublimi speculazioni di Platone dell' ente e del non ente, e riprodotta in nuova forma e nel modo più spiccato nella filosofia moderna da Cartesio) provenne dalla confusione (ancora fino dai suoi principj esistente nella scienza) tra due idee diversissime; cioè dell' infinito col soprannaturale: confusione, che si ha intera anche nel Müller, e che Spinoza e la filosofia critica incominciarono a togliere e la filosofia positiva levò poi via del tutto, facendo scomparire quindi anche quella separazione, come vedremo sotto.

Ma ciò che importa di notare qui è, che il dio scolastico e dei teisti è la confusione delle tre specie di in-

finito sopra enumerate. E che in tale confusione si radica tutta la teologia loro.

È la confusione dei tre infiniti; ma spiccandovi di più quello del processo dei somiglianti: e dissimulandovisi i due altri dei processi dei coesistenti e dei successivi.

Da ciò, che l' essere divino apparisca un infinito, in cui l' uno cresce solo intensivamente, senza reduplicarsi: e che sia concepito come una mente e quindi immateriale.

L' uno, crescente intensivamente senza reduplicarsi come la *specie* mentale, prodotto del processo dei somiglianti, la cui infinità consiste nella potenzialità rappresentativa assolutamente inesauribile. L' immaterialità, richiesta dal concetto della mente cogitante, e della specie, cogitata.

In questa mente e in questa specie, intensivamente infinite, sono però dissimulati, come dicemmo, i due altri infiniti: l' estensione e le cose materiali, il tempo e i fenomeni mondani.

La dissimulazione, nel dio cristiano, di questi due infiniti è massima. E vi è divenuta tale pel progresso filosofico della distinzione del momento, *idea universale,* succedutovi, onde si procedette a una soppressione sempre maggiore del momento, *cose e fatto particolare;* partendo dal panteismo greco, passando per l' emanatismo alessandrino, e arrivando al creazionismo patristico; ma restandovi pur sempre inevitabilmente implicati. Di fatti nella *potenza creatrice* attribuita a questo dio è compendiata la infinità virtuale delle cose materiali. E nella sua

eternità è compendiata l' infinità virtuale dei momenti costitutivi del tempo. E lo stesso discorso si può fare anche per gli altri attributi, come già lo indicammo per la *intelligenza* nel libro della « *Formazione astronomica* » e per la *santità,* superiormente, in questa .stessa trattazione.

Egli è al positivismo che la scienza deve la idea distinta dell' infinito; e quindi la sua spiegazione scientifica, e la eliminazione dalla sua teoria degli assurdi teistici della vecchia metafisica.

La quale teoria, ricapitolando anche le cose dette superiormente, e per quanto ci occorre pel nostro discorso, si può ridurre ai seguenti punti principali:

Primo, L'infinito, soggettivamente, non è che il *ritmo,* in astratto perenne, (come il moto impresso ad un corpo) della attività mentale, ossia della persistenza della sensazione, e della formazione mentale ulteriore ottenutane.

Secondo. Questo ritmo intellettuale, riscontrandosi per l' osservazione e per l' esperimento nell' oggetto, è posto positivamente come proprietà del sentito ossia della *realtà;* e così il mondo sensibile è scientificamente un infinito in se stesso.

Terzo. Essendo triplice l' attività mentale, come dicemmo, si ha l' infinito triplice sopra indicato. Ma nella *cosa* della natura il triplice infinito della mente si identifica nella sua unica individualità, come tre rapporti di un termine solo con tre termini diversi, e quindi come il molteplice sensibile dato dalla molteplicità dei sensi impressionati da una cosa si identifica nell' unica individualità di essa. Conseguentemente l' *unità* propria del-

l' infinito di somiglianza, come sopra osservammo, in quanto non è un mero pensiero astratto e un distinto della mente, ma la ragione di esso nella cosa, non ripugna alla immedesimazione cogli altri due infiniti, malgrado la *molteplicità* propria di essi.

Quarto. L' infinito così spiegato non è altro che la *naturalità assoluta* dell' esistenza tutta quanta; e quindi la esclusione assoluta di tutto ciò che non è la stessa natura.

Sesto ed ultimo. L' idea distinta dell' infinito, propria del positivismo, coincide quindi col *naturale*, ed esclude assolutamente il *soprannaturale*.

E per ciò l' infinito dei positivisti è *essenzialmente non religioso*.

Cioè, mentre il Müller dalla necessità dell' infinito deduce la necessità della religione, il positivismo dimostra, che se ne deduce il contrario, cioè l' esclusione della religiosità.

L' infinito, il metafisico, rilevandolo confusamente come concetto distinto da quello del finito, lo assunse come una *sostanza* numericamente altra da quella in cui concretizzò il concetto del finito. Al modo che Cartesio, dopo distinto il concetto del pensiero da quello della estensione, concretizzò quello nella sostanza dell' anima, e questa nella sostanza del corpo. E sempre per la erronea oggettivazione solita nella conoscenza volgare e nella scienza vecchia, per la quale la *vita*, per esempio, rivelata distintamente dal corpo in cui si manifesta, si credette una entità, unita sì al corpo stesso, ma essenzialmente altra e diversa da esso. E così le forze natu-

rali si credettero degli enti, intimi alle cose nelle quali si manifestano, ma essenzialmente differenti dalle cose stesse.

La scienza nuova tolse via l'illusione, corresse l'errore, e dimostrò, che la vita, per esempio, non è altro che lo stesso corpo in quanto è vivo; e così in generale la forza che agisce in una cosa qualunque.

Ed è per una correzione analoga dell' errore antico che si dimostra, che il finito e l' infinito non sono due sostanze diverse, ma la stessa unica, che si presenta, e sotto l' uno, e sotto l' altro aspetto, secondo il riguardo onde è considerata.

E difatti anche nel caso pratico della teologia scolastica e del teismo derivatone si può *sfidare qualunque* a trovare, da una parte, nel contenuto della sostanza che dicono infinita, la minima traccia di una entità che non sia un finito, e dall' altra, nel contenuto della sostanza che dicono finita, un dato qualunque in cui non si incontri l' infinità. E di ciò che qui asseriamo sono una prova eloquentissima le questioni nate per la ragione qui notata nella stessa scienza in discorso (e che possono indicarsi complessivamente col titolo di questioni sopra l' *essenza*) e trovate da essa sempre affatto insolubili.

Nel suddetto vecchio errore, facendosi due sostanze di due concetti distinti, e quindi, in quanto distinti, irreducibili l' uno all' altro, le *essenze* delle entità contrapposte, come l' anima e il corpo, la vita e l' organismo, il pensiero e la estensione, la forza e la materia, e via dicendo, divenivano essenze delle quali l' una era *fuori*

della natura dell' altra. Ossia reciprocamente *soprannaturali.*

E l' azione dell' una sull' altra quindi, anch'essa, una azione soprannaturale.

E il nesso causativo tra le due, soprannaturale essenzialmente e prodigioso anch' esso.

Tutto ciò dunque tanto più pei due contrarj del finito e dell' infinito. Anzi tutte le soprannaturalità qui riassunte. Dicendosi, che, essendo il finito la natura, l'infinito è il soprannaturale, ragione della natura e di tutti i nessi misteriosi in essa apparenti.

Il soprannaturale quindi si collega coll'idea impura, e quindi assurda, dell' infinito dei metafisici. Ed è escluso, assolutamente, dall' infinito idea schietta e scientifica dei positivisti. E siccome la religione è determinata, non dall' infinito per sè, (che anzi la toglie via) ma dal soprannaturale (come dimostreremo sotto), ne viene che il Müller, partendo dalla necessità dell' infinito per dedurne la necessità della religione, parte da un supposto falso, tolto il quale è tolta anche la sua illusione.

8. — Confusione col soprannaturale.

Scrive il Müller, a pag. 23: « La religione non è stata inventata oggi: e, se non antica quanto il mondo, è per lo meno tanto antica quanto il mondo che noi conosciamo. Non sì tosto acquistiamo qualche notizia dei pensieri e dei sentimenti dell' uomo, lo veggiamo in possesso della religione, o meglio, posseduto da lei. I più antichi monumenti letterarj son quasi da per tutto impressi di religione. La nostra terra, dice Herder, va de-

bitrice della più raffinata cultura ai semi gittati dalla tradizione orale o scritta. Ed anche risalendo oltre l'età dei più antichi letterarj documenti, se noi esploriamo i primi segni che nella terra lasciasse l'uomo, troviamo nel metallo greggio, dove si leggono le più antiche orme del pensiero umano, elementi di credenze religiose. Prima che le lingue ariane si separassero (e chi potrà dire quante migliaia d'anni innanzi al primo inno del Veda ed al primo verso d'Omero quella divisione di stirpi avvenisse?) era in essa una parola esprimente luce, dalla quale, dalla radice *div*, rilucere, si era formato l'aggettivo *deva*, che in origine significò lucido. Di poi questo vocabolo *deva* fu adoperato come appellazione generica a significare tutte le forze luminose del giorno e della primavera, opposte a quelle tenebrose del verno e della notte; ma, quando ci avveniamo in esso per la prima volta nei più antichi monumenti scritti, questo vocabolo è già tanto rimoto dal suo primitivo senso etimologico, che solo in pochi passi del Veda possiam con certezza tradurlo coll'aggettivo, luminoso. La splendida aurora è invocata dal Veda colle parole *devi usahs*, ma riman tuttavia dubbio se gli antichi poeti sentissero ancora in quella invocazione il significato etimologico di *luce:* o non piuttosto si debba intendere quel *deva* nel significato del latino *deus*, Dio, sebbene assai difficile ci sembri connettere un senso determinato con questa voce. E tuttavia ciò che sappiamo di certo si è che *deva* venne a significare *Dio*, perchè da principio significava chiaro, luminoso; e che qualchecosa più di quel significato erasi aggiunto alla voce *deva*, prima che i padri degli Indi e

degli Italiani uscissero dalla loro patria comune. Quindi, o che si discenda fino alle radici donde mosse lo svolgimento del nostro intelletto, o si ascenda alle maggiori altezze della moderna speculazione, noi troviamo ogni dove la religione, o come forza conquistatrice, o come forza che aspiriamo a conquistare ».

E a pag. 43: « Non basta il mostrare che l' uomo sempre trascese i termini che il senso e la ragione pare gli abbiano assegnato; non basta il mostrare che, eziandio nel più basso culto dei feticci, il feticcio non è sol quello che noi possiamo vedere, udire o toccare, ma qualcosa più che non ci è dato udire, vedere nè toccare; non basta il mostrare che, nella adorazione rivolta agli oggetti della natura, le montagne, gli alberi, i fiumi non sono già per colui che gli adora sol quel che vede, ma qualcos' altra invisibile; e che quando il cielo e i corpi celesti sono invocati, l' oggetto della credenza religiosa non è già il sole, nè la luna, nè le stelle quali si manifestano agli occhi del corpo, ma qualche altra cosa, come ho detto, invisibile. La pioggia è visibile, non colui che la manda; il tuono si ode, il turbine si sente, ma colui che tuona e turbina nol può vedere occhio umano. E similmente, sebbene gli Dei dei Greci talvolta si veggano, il padre degli uomini e degli Dei, no; e quegli che nel più antico idioma ariano era chiamato il *Padre del cielo* (Dyaus Pitar), in greco Ζεὺς πατήρ in latino *Iupiter,* non era oggetto della percezione sensitiva niente più di quello che sia l' Ente da noi chiamato il Padre che è nel cielo. Ciò è vero, e sarà scopo di queste lezioni seguire cotale importante svolgimento del pensiero religioso, benchè in un

sol ramo, cioè nell' India. Ma innanzi di far ciò n'è mestieri risolvere la questione preliminare e più astratta. Donde viene il *qualcos' altro* che nè il senso nè la ragione ci porgono? Qual' è la pietra angolare su cui si fonda colui che non s' appaga se non della evidenza dei sensi, e non vuole aver fede fuorchè nelle deduzioni legittime derivate da essi per mezzo della ragione, e che tuttavia mantiene la sua fede in qualcosa trascendente i sensi e la ragione? »

E a pag. 50: « Ora dobbiamo tenerci solo alla storia, per apprendere da' suoi sacri annali, come la mente finita procacciasse di penetrare più e più addentro nello infinito, di rimirarlo sotto nuovi e molteplici aspetti, e d'innalzare la confusa percezione di esso, trasmutandola in più lucide intuizioni, in più definiti concetti. Forse parte di errore fu in ciascun nome che l' uomo diede all' infinito, ma eziandio la storia dell' errore è piena di utili insegnamenti. Dopo aver conosciuto come sia possibile all' uomo acquistare il presentimento di alcun che oltre il finito, lo andremo seguendo mentre ricerca l' infinito nelle montagne, negli alberi, nei fiumi, nel turbine, nella folgore, nella luna e nel sole, nel cielo e in quel che è di là dal cielo, tentando comprenderlo per via di molti nomi, e chiamandolo tonante, apportatore della luce, scagliatore del fulmine, dator della pioggia, donatore del cibo e della vita; e in processo di tempo, fattore, reggitore, conservatore, re e padre, signore dei signori, Dio degli Dei, causa delle cause, l' Eterno, l' Ignoto, l' Inconoscibile. Tutto ciò vedremo per lo manco in uno dei grandi svolgimenti del pensiero religioso, del quale resta

documento nell' antica letteratura dell' India. Vi sono altri svolgimenti storici in altri paesi, ciascuno dei quali ha sua propria riuscita. Nulla di più diverso che il diverso svolgimento della coscienza dell' infinito o Divino nelle varie stirpi, Ariana, Semitica e Turanica. Ma comune a tutti è quel principio fondamentale di cui, spero, abbiamo oggi acquistato certezza; cioè l' immediata percezione dell' infinito essere inchiusa, fin dal primo atto di nostra consapevolezza, in ogni percezione dei sensi, in ogni immagine, in ogni concetto, ed in ogni discorso della mente umana ».

Primo appunto. Una prima confusione: cioè dell' epoca della religiosità, con quella che la precede.

Quando si dice, la natura dell' uomo è che abbia la parola, non si vuol mica affermare, che la parola l'uomo l'abbia avuta anche prima di essersela fabbricata, come insegnavano i nostri buoni vecchi, i quali credevano la parola concreata soprannaturalmente colla specie, e non una lenta produzione naturale nel seno di essa. Ciò il Müller, linguista di primo ordine, sa benissimo.

Or bene, il fatto della religione è analogo in tutto a questo della parola. Anche la religione è una *formazione naturale* sorta da un indistinto precedente, che non era ancora la religiosità propriamente detta, e che si maturò tardi, trasformandosi poi di età in età, secondo il fato comune a tutte le formazioni naturali, e anche al linguaggio, poichè ne abbiamo ricordato l' esempio.

La religiosità è un fatto determinato, che si verificò in un' epoca determinata dello sviluppo della specie umana, e scomparirà in un' altra nella cerchia più elevata

della civiltà, come diremo poi. Un fatto determinato, come quello dei denti, che non ci sono prima nella bocca dell' uomo, vi si formano poi col tempo, e col tempo da ultimo ne sono perduti.

Chi chiama col nome di religione lo stato iniziale, dal quale essa a poco a poco si formò, adopera la parola in un senso improprio, e fa quindi un ragionamento che si fonda sopra l' equivoco. E collo stesso diritto allora si potrebbe dire, che il bambino nasce coi denti in bocca, perchè nelle sue mascelle sono già abbozzati gli organi onde saranno i denti in seguito fabbricati.

E siccome uno stato analogo a questo dell'uomo dal quale esso prende le mosse per diventare religioso, si trova anche nei bruti superiori, così anche dei bruti si dovrebbe dire che sono per natura religiosi. Come di essi si dovrebbe dire, che sono per natura parlanti, perchè presentano le condizioni, dalle quali parte la formazione umana della parola.

Sopra l' uomo primitivo la natura faceva la stessa impressione, che osserviamo fare tuttavia sopra i bruti. Una impressione, della quale si ha un vestigio in quello che ora si chiama il sentimento del *sublime*. Un indistinto soverchiante, e che sorprende e mette *paura*.

La paura fu l' uovo generatore della religiosità. Ma la religiosità già svolta non è più la paura del bruto, onde nacque; come la parola, nella quale si convertì un po' alla volta il grido incondito proprio di ogni animale, non è più quel grido medesimo.

Perchè quella paura inconsapevole e selvaggia diventasse la religiosità, si dovettero compire delle evoluzioni

progressive e delle trasformazioni nella psiche umana, nella quale il passaggio insensibile dall' una all'altra può rappresentarsi colla nota similitudine di Dante:

> Come procede innanzi dall' ardore
> Per lo papiro suso un color bruno,
> Che non é nero ancora e il bianco muore.

Il *soggetto* uomo in opposizione coll' *oggetto* natura. Questa qualche cosa di *personale,* che agisca conoscendo e volendo. E che si pianti in faccia all' uomo, come una potenza che se la prende con lui, e che ha una forza strapotente per *dominarlo,* e infliggergli del male.

Qui il principio della religione, nella forma che indicammo sopra (1), in quella che chiamammo il primo stadio della religiosità. Gli stadj successivi, ivi stesso indicati, corrispondono a evoluzioni psichiche umane succedute, per la legge medesima della evoluzione formativa, che governa la mente umana, come tutte quante le cose

Le prove di ciò, sovrabbondanti. La legge della evoluzione psicologica universale ed umana. Le forme religiose etnografiche diversissime delle religioni (accennate anche nell' ultimo dei passi citati del Müller) non ispiegabili se non per la derivazione dal sentimento informe di una natura animale non ancora umanizzata. La scienza dell' uomo preistorico. Gli stessi studj della linguistica, sulla trasformazione del significato delle parole parallela alla trasformazione della psiche, e accennata dal Müller

(1) Libro I., Parte I., Capo VII n. 8.

nel suo ragionamento citato sulla radice ariana *div;* nel quale egli, senza saperlo, ha argomentato per noi e contro se stesso.

Consegue poi anche dal discorso precedente, che quelli i quali, per ripudiare il principio del Müller, dell' infinito ragione della religiosità, asseriscono principio di questa il *sentimento della natura,* cadono anch' essi in errore.

Quel *sentimento* non è ancora la religione propriamente detta; ma un indistinto di un altro nome, che doveva diventare, colla tarda evoluzione antropologica, il sentimento religioso.

E quella *natura* non è la natura nel senso distinto che noi oggi diamo a questa parola; ma una rappresentazione indistinta, dalla quale, colla tarda evoluzione del pensiero umano, sortirono le due formazioni distinte e opposte, della natura propriamente detta e del *soprannaturale.* Il quale appunto incominciò a disegnarsi nella coscienza insieme al sentimento religioso.

Secondo appunto. Una seconda confusione, cioè dell' epoca successiva del soprannaturale astratto con quella precedente del soprannaturale concreto.

Dice il Müller nei passi citati, che, nel più basso culto dei feticci, e in quello delle montagne, degli alberi e dei fiumi; e nell' altro della pioggia e del tuono; e anche in quello del sole e della luna e delle stelle, l' adorazione si portava anche a qualchecosa di invisibile: e che perfino al di sopra dei molti dei minori, creduti visibili talvolta, si metteva un dio supremo non visibile mai.

Tutto ciò è vero compendiando in un momento solo tutta quanta la successione storica della evoluzione religiosa. Ma non, prendendo i momenti successivi ad uno ad uno. Questi momenti, che corrispondono alla legge di evoluzione già indicata, sono attestati dai monumenti storici i più irrefragabili, sono confermati dallo stato presente della umanità, nei diversi suoi gradi attuali di cultura, rispondenti alle fasi storiche precedenti delle genti progredite, e dallo stesso stato presente dei diversi strati di cultura, coesistenti anche nelle società più civili, e da ultimo dalla ripetizione della stessa successione nell' individuo colto, dalla sua nascita al suo stato adulto.

Molte cose si apprendono dallo studio dei momenti storici religiosi in discorso.

La prima, che l' uomo ha cominciato a trovare l' essere sacro, o terribile, o religioso, o soprannaturale, che dir si voglia, negli stessi oggetti da lui toccati. Poi lo portò indietro negli oggetti più grandiosi, i grandi alberi, i fiumi, i monti. Poi più indietro ancora, nelle meteore, la pioggia, il tuono, il fulmine. Poi ancora più in là, in *persone* dimoranti fuori della cerchia visibile delle cose. Ciò corrisponde al progresso della osservazione scientifica. L' oggetto sacro o religioso è l' oggetto soprannaturale. E il soprannaturale è al di là dell'ultima *causa naturale* scoperta. È naturale quindi che, estendendosi a poco a poco la cognizione della concatenazione delle cause naturali, il sovrannaturale debba a poco a poco portarsi sempre più indietro. È questo precisamente ciò che succede anche adesso. E ciò che spiega la differenza del concetto religioso di un ignorante della nostra società

con quello di un colto. L' ignorante pone il *dito di dio* immediatamente sopra la pioggia, il colto lo porta molto più indietro; lo porta fino fuori dello stesso universo e del suo stesso principio.

La seconda, che prima fu concepita indistintamente nell' oggetto che agisce la divinità; poi, formato separatamente il concetto della *cosa* e quello dell' *azione*, questa si personificò in qualche cosa di spirituale ed invisibile, ossia nel *nume* della cosa stessa.

La terza, che prima l' uomo concepì le divinità individuali, poi, resosi atto a generalizzare, e di mano in mano che lo diventava, ideò la divinità generica, il padre degli Dei, come dice il Müller, e l' *Ente da noi chiamato il Padre che è nel cielo.*

La quarta da ultimo, (e ciò è di una importanza capitale pel nostro ragionamento) che l' oggetto religioso da principio era sì concepito siccome qualchecosa di soprannaturale, ma niente affatto un infinito. E che a tale concetto non arrivò l' uomo se non tardi, a poco a poco, secondo che dicemmo nelle osservazioni fatte sopra circa l' idea dell' indistinto e dell' infinito.

Terzo appunto. Una terza confusione: cioè dell' infinito col soprannaturale.

Vedemmo sopra in che consista e come nasca il soprannaturale. Ed è facile vedere come si abbia dovuto collocarlo nelle cose; in tanto maggiore misura, quanto più lontano si era dal *rerum cognoscere causas:* e levarlo da una cosa appena trovata la ragione naturale della sua attività. E allora poi, da chi lo negava per questo motivo, quel soprannaturale era riconosciuto ed avvertito

col nome di *superstizione.* Lo osserva lo stesso Müller scrivendo in una nota alla pag, 28: « Un autore antico citato da Gellio fa distinzione fra *religiosus*, che egli adopera in senso di *superstitiosus,* e *religens. Religentem esse oportet,* egli dice, *religiosum nefas.* Egli è bene essere riverenti, male essere religioso, cioè superstizioso. » E il cammino progressivo della mente umana verso l'eliminazione sempre più estesa del soprannaturale dalla natura, ossia della sua riduzione a sovrannaturale falsamente supposto, ossia superstizione, apparisce chiaramente in un altro passo dello stesso Müller della pag. 43, dove è detto: « Non v' ha dubbio essere di grande importanza il notare che, in ogni tempo in cui veggiam l'uomo fornito di ragione e di senso, lo veggiamo anche aver religione. Ma neppure l' eloquenza di Cicerone fu capace di innalzare questo fatto alla dignità d' irrepugnabile argomento. Che tutti gli uomini anelino alla Divinità è altresì un vero importante, ma neanche il genio di Omero potè difenderlo dal dubbio. » Quindi la legge storica della religiosità, che si può formulare così: il soprannaturale più rozzo di ieri, la superstizione di oggi: l' oggi un soprannaturale più astratto, che diventerà la superstizione di domani.

Il soprannaturale quindi e il superstizioso in sè sono la stessa cosa. E possono stare insieme coll' infinito, in quanto si assuma un infinito soprannaturale: ma non sono lo stesso. E tanto non sono lo stesso, che, e si dà un *soprannaturale finito,* e si dà un *infinito naturale.*

Il soprannaturale della religione iniziale non ha nulla dell' infinito, che è un concetto che si svolse a poco

a poco e si maturò solo tardissimo, come dimostrammo sopra. Non se ne può dubitare avendo dinanzi i dati effettivi delle religiosità più antiche, e delle analoghe attuali dei selvaggi, che ne sono il ritratto vivente. Emerge anche dalla testimonianza dello stesso Müller, che dice a pag. 31: « Nell' ultimo numero del *Giornale della società antropologica*, v' è una importante relazione di una Missione di monaci benedettini della Nuova Nursia, Australia occidentale, al settentrione di Swan River, nella diocesi assegnata al vescovo cattolico di Perth nel 1845. A questi monaci benedettini fu assai malagevole il rendersi certi dei sentimenti religiosi degl' indigeni, e per lungo tempo sembra non riuscisse loro di scoprire neanche i più lievi segni di cosa che potesse chiamarsi religione. Dopo tre anni di missione, monsignor Salvado dichiarò che gli indigeni non adorano alcuna divinità vera o falsa. Contuttociò prosegue dicendo, che essi credono in un essere onnipossente, creatore del cielo e della terra, che chiamano *Motogon*, e che si figurano come un grandissimo, potentissimo e sapientissimo *uomo del paese e della loro razza*. Egli creò il mondo col suo alito. Per creare la terra disse: Terra esci fuori! Spirò, e la terra fu. Così del sole, degli alberi, del Kangaroo, ecc, ecc. *Motogon*, autore del bene, ha per contrapposto *Cienga*, autore del male. Questi è colui che discatena il turbine e la tempesta, ed è l' invisibile cagione della morte dei loro figliuoli, ondechè gli indigeni *lo temono al sommo*. Inoltre essendo *Motogon* da lungo tempo *fatto decrepito* e *morto*, non l' adorano più. Nè però propiziano *Cienga* con alcun sacrificio, benchè gli affligga colle più gravi calamità.

Mai, conchiude il vescovo, non ebbi ad osservare in loro alcun atto di culto esteriore, nè un solo indizio mi fe' supporre che praticassero adorazione interna. Se da una razza selvaggia ci rivolgiamo ad un'altra, troviamo fra gli Hidatsa, Indiani del Missouri, appunto il contrario. Il signor Matthews, che ci diede un'eccellente relazione intorno a quelle tribù, dice: « Se adoperiamo il termine *adorazione* nel senso più esteso possiam dire che essi adorano ogni cosa della natura. Non pur l'uomo, sì ancora il sole, la luna, le stelle, tutti gli animali inferieri, tutti gli alberi e le piante, i fiumi e i laghi, le roccie e alcuni colli isolati; in breve ogni cosa non fatta da mano d'uomo, *che abbia essere proprio indipendente,* che abbia spirito o più propriamente ombra. A queste ombre, non però egualmente a tutte, credono si debba alcun rispetto od osservanza. Il sole è tenuto in grande venerazione e gli sono fatti molti e grandi sacrifici. »

E giova notare ancor una volta, che alla confusione del soprannaturale coll' infinito, da far sì che non potesse concepire il sovrannaturale, ossia il religioso, se non concependolo infinito, fu indotto il Müller, come tanti altri, dall' errore sopra notato di tenere l' infinito una entità a sè, opposta al finito, e asseguita mediante una facoltà *ad hoc*, e non mica la mera potenzialità, ossia la mera reduplicazione della rappresentazione finita, pel ritmo indotto nella funzione psichica dalla esperienza. Potenzialità, che non è, come tale, nel principio della rappresentazione, anche se questa è del soprannaturale, ma si va formando a poco a poco, e aggiungendosi ad esso, e coll' effetto di restringerlo sempre più; finchè, perfezionatasi e resasi af-

fatto chiara e distinta e piena, lo elimina del tutto. Tanto è lungi che sia ad esso identica, o almeno necessariamente correlativa.

9. — La conclusione dunque del nostro discorso, in poche parole, è questa.

Il ragionamento del Müller, che, dall'aver considerato l'infinito siccome l'essenza della religione, deduce la indestruttibilità di questa per l'umano pensiero, è basato sopra un falso supposto.

L'essenza della religione non è l'infinito, ma il *soprannaturale.*

L'infinito, che si accompagna col soprannaturale, è l'infinito impuro della metafisica e della scienza vecchia.

L'infinito schietto e proprio della scienza nuova elimina il soprannaturale, e conseguentemente la religione.

Il principio quindi assunto dal Müller siccome parto delle scienze positive conduce a una conclusione opposta alla sua.

10. — Alla quale nostra conclusione però occorre che aggiungiamo due osservazioni. La prima, circa la totalità del contenuto della religione. La seconda, circa la sua cessazione.

Circa la totalità del suo contenuto si deve osservare che il soprannaturale è il fondamento logico della religiosità; ma non la costituisce tutta da solo.

Il soprannaturale da solo non potrebbe essere che una dottrina teorica, come un sistema filosofico qualunque. Il fatto della religiosità è assai più complesso. In esso

fatto, col soprannaturale, si intreccia intimissimamente la preoccupazione dello stato eudemonologico della coscienza individuale dell'uomo, il quale si sforza di migliorarlo, ricorrendo alla virtù del soprannaturale stesso, dal quale ritiene che dipenda interamente. E nel modo da noi detto sopra (1).

Ed è per questo che, nello svolgimento della religiosità, *sempre*, insieme alle idee circa la divinità, si accompagnano e si modificano le idee dell'anima umana e del suo destino, e quelle del male e del bene, e della moralità. E nell'ordine da noi indicato nello stesso luogo ora ricordato.

E da ciò si ha un criterio per valutare le definizioni diversissime della religione, e citate in parte dallo stesso Max Müller nel principio della pubblicazione, della quale abbiamo parlato.

Tolte via le definizioni, nelle quali la parola religione è presa in senso improprio, onde fu applicata allo stato primordiale precedente la religiosità propriamente detta (come fanno molti antropologi), e a quello scientifico, che sottentra alla sua cessazione (come ha fatto H. Spencer), tutte le altre (Schleiermacher, Feuerbach, Strauss, Kant, Fichte, Hegel, Comte, ecc., ecc.) si può dire che sono tutte vere, in-quanto indicano un *elemento* della religiosità. E quindi, quantunque discrepanti, non sono contradditorie, come le crede il Müller. E sono poi nello stesso tempo tutte manchevoli, e perciò false, in quanto trascurano degli elementi essenziali integranti.

---

(1) Libro I, Parte I, Capo VII, n. 8.

E con ciò possiamo giudicare anche di un altro passo del Müller, che a pag. 30 dice: « Quando il giovine bramino accende il fuoco avanti il semplice altare, al sorgere del sole, e prega colla più antica preghiera del mondo — Illumina tu le nostre menti —; e quando in più tardi anni rifiuta come inutile, anzi come dannosa ogni preghiera e ogni sacrificio, e silenziosamente immerge il proprio esser suo nell' essere eterno, tutto ciò è religione. Schiller dichiarava di non professare nessuna religione, e perchè? Per religione. »

Come in tutte le formazioni naturali, così anche qui in quella della religione, il passaggio dallo stadio precedente a quello della religione, e da questo a quello della coscienza scientifica, si fa per gradi insensibili; e, per distinguere l' una forma dall' altra, bisogna prendere due punti lontani sulla linea della trasformazione, che si fa per distanze infinitesime. Nella transizione dalla religione alla scienza schietta la storia della evoluzione psichica umana trova il panteismo filosofico o distinto, conducente alla scienza schietta, come nella transizione dallo stato iniziale al religioso trova il panteismo primitivo o indistinto conducente al politeismo, dal più rozzo al più raffinato, e per esso poi alle altre forme religiose dette sopra.

Nel panteismo filosofico o distinto, la mente umana ha fatto il passo seguente. Come dicemmo sopra, era arrivata dall' infinito indistinto al distinto. E, per effetto della distinzione, aveva anche immaginato una sostanza infinita distinta da una sostanza finita. Una nuova riflessione distinta allora le fece avvertire l'erroneità della *supposi-*

zione della distinzione per sostanza: e il fatto della medesimezza oggettiva di ciò che le dava occasione alle due idee, ormai stabilmente formate nella loro distinzione. E quindi le proiettò insieme in una sostanza sola. Non più due sostanze, la finita o il mondo e la infinita o dio: ma una sola: il mondo che è dio; o dio che è il mondo.

In questa unica sostanza però distinto sempre il finito dall' infinito. E tale distinzione in questa maniera, che infinito fosse l' *essere*, come tale, o l' essenza imperscrutabile della sostanza, e finito il suo *modo* o accidente, ossia il fenomeno, o l' apparenza.

Ma l' essenza, fatta così sottostare al fenomeno, rimase ancora più o meno il soprannaturale; e in opposizione al fenomeno, considerato come il naturale. Onde il nome di panteismo del sistema, e il sentimento di religiosità, che l' accompagna. Quantunque disforme sia assai dalla religiosità precedente; poichè nel panteismo scientifico, tra le altre cose, il fenomeno non essendo effetto di creazione libera ma della stessa necessità indeclinabile dell'infinita essenza onde emerge, e l' uomo ritenendosi uno di questi fenomeni, la preghiera e il sagrificio non hanno più ragione di essere; e il fenomeno essendo destinato a rientrare nel seno infinito dell' essere, il sentimento di questo ritorno fatale all' infinito originario domina nella religiosità panteistica.

E ciò poi spiega la differenza che si trova tra il sentimento panteistico della natura tinto ancora di religiosità e quello schiettamente scientifico, che ne è affatto libero. Che cosa è la disperazione appassionata e tutta sdegno di Leopardi e degli altri come lui, se non ancora

la illusione religiosa dell' essere siccome qualche cosa di misterioso e di soprannaturalmente operante, e con responsabilità morale delle proprie operazioni? Leopardi, bestemmiando sul serio la natura, la riconosce ancora quale una divinità, a quel modo che riconoscono i santi come tali quelli che sul serio li bestemmiano.

La scienza positiva fa un altro passo. Togliendo di mezzo questa *essenza* misteriosa immaginaria, e ponendo in luogo suo la legge naturale che ne dà ragione, fa scomparire dal pensiero umano anche l' ultima trasformazione del soprannaturale, e lo annienta del tutto, e così anche la religiosità; e il concetto dell' esistenza, che ne fa venir fuori, cessa di essere panteismo, e quindi il suo sentimento della natura non è più quello di prima, e non può più chiamarsi una religione, se non equivocando sulla parola e prendendola in un senso diverso dal suo comune e proprio.

11. — Circa poi la cessazione della religione è da ricordare la legge delle formazioni naturali in genere, e quindi in ispecie delle formazioni psichiche e morali. Come la formazione delle specie dei dicotiledoni e dei vertebrati, nelle piante e negli animali, non importò la distruzione assoluta delle specie anteriori più imperfette, sicchè la flora e la fauna attuale sono costituite dalle formazioni ultime *aggiunte* alle altre rimaste: e come la formazione dei linguaggi e delle civiltà più eccellenti non importò la distruzione assoluta dei linguaggi e delle civiltà anteriori più imperfette (prendendo l' umanità tutta quanta, e considerando anche solo le condizioni diverse

di un medesimo popolo); così la formazione della *psiche scientifica*, e della coscienza scevra di religione, nel senso proprio della parola, per quanto si pensi possa o debba estendersi fra gli uomini, non arriverà mai a sostituirvi interamente in tutti la formazione anteriore più imperfetta della religiosità; come la religiosità subentrata allo stato psichico anteriore primitivo non arrivò ancora a sostituirsi da per tutto affatto ad esso.

Rimarrà sempre una graduazione di eccellenza psichica, dalla suprema della scientifica, per la inferiore della religiosa, fino alla infima della paura belluina del fenomeno naturale. E ciò, non solo paragonando insieme le diverse popolazioni, ma anche confrontando tra loro le diverse condizioni sociali di un popolo medesimo, anzi perfino i diversi individui di una stessa condizione sociale. Gli individui, le classi, i popoli arriveranno, si avvicineranno, allo stato psichico più elevato dell' impero illimitato della ragione, e della liberazione dalla superstizione del sovrannaturale, in ragione della loro umanità più o meno sviluppata e disposta alla evoluzione verso la sua formazione superiore.

Capo II.

Questione pratica.

1. — E così, sciolta la questione *pregiudiziale*, e tolta la idea, che non sia, assolutamente parlando, sup-

ponibile una condizione dell'uomo senza religiosità, veniamo alla questione *pratica*.

Alla questione cioè, se sia possibile la moralità senza la religione.

Si pone (e si può dire quasi universalmente) il principio, che non si possa dare moralità senza religione. E da questo principio altri argomenta così: Subito che la moralità non si può dare senza religione, e la moralità è cosa vera, così anche la religione deve essere una cosa vera.

Altri invece dicono: La religione non è una cosa vera, ma bisogna farla credere tale e infliggerla al popolo minuto perchè possa essere morale.

Noi dobbiamo dimostrare, che la religiosità non è essenziale alla moralità. Con ciò avremo una nuova conferma dei nostri principj anteriormente esposti; toglieremo via la base della detta argomentazione indiretta a favore della verità della religione, e la scusa della atroce immoralità di conservarla per sole viste politiche.

2. — Quelli che pongono il principio, che non si possa dare moralità senza religione, non intendono tutti per religione la stessa cosa.

Chi intende la religione positiva e tradizionale professata da un popolo.

Chi una religione astratta e filosofica da sostituirsi alla prima.

3. — Contro quelli che intendono la religione positiva e tradizionale professata da un popolo sta il fatto,

che questa religione, anzichè la condizione *sine qua non* della moralità, contiene in se stessa degli elementi contrarj alla moralità.

Nulla di più facile che trovare le prove le più evidenti del nostro asserto. E per trovarle basta consultare gli apologisti delle singole religioni positive. Ciascheduno vi fa la enumerazione delle immoralità delle altre religioni: astenendosi però dal notare le immoralità di quella che difende. Prese poi le osservazioni di tutti, si ottiene il rilievo imparziale per tutte quante, non restando nessuna libera dal vizio in discorso.

4. — Sarà utile però qui farlo toccare con mano per le due religioni che sono professate dalla grande maggioranza dei popoli più civili del mondo, che sono la cattolica e la riformata. E ciò colle stesse parole di un autore tenero molto della religiosità e niente affatto del positivismo.

Terenzio Mamiani, in un articolo intitolato, *Del catechismo nelle scuole e della morale cattolica,* inserito nel fascicolo 15 giugno 1879 della *Nuova Antologia,* a pag. 677 e segg., dice, parlando del cattolicismo: « L' ambiente..... per mezzo al quale vegeta in Italia la pianta uomo, che altro è mai se non la morale cattolica? E qui ciascuno ricorda la strenua difesa che ne scriveva Alessandro Manzoni contro le censure di Sismondo Sismondi. Eccetto che dopo avere scolpate con finissimo esame ed allegazioni copiose le massime dottrinali e teoriche era grandemente mestieri al Manzoni di scendere alla storia ed alla pratica cotidiana, e trovare il perchè ed il come

nei tempi antichi e nei nuovi quelle teoriche sopraeccellenti abbiano fruttificato sì male da porre i paesi cattolici in inferiorità deplorevole al dirimpetto dei paesi protestanti nel fatto (almeno) della moralità pubblica e della privata. Senza dire che la santa anima del Manzoni scelse giusta l' ora sua di tornarsene al cielo; chè non veggo bene con quale argomento dottrinale e teorico avrebbe purgate parecchie sentenze del Sillabo, e questa in fra l' altre: potere la Chiesa costringere con material coazione le anime ad obbedire alle sue prescrizioni. Che mai non si udì, a mia opinione, giudicio più fallace, così per diametro avverso ed opposto allo spirito di Gesù Cristo. Ma lasciando ciò stare, io ripeto che la pratica cotidiana e la storia *smentiscono* troppo duramente la fervorosa apologia..... Io consulto la storia patente e perenne di molti secoli e descrivo quel che vi trovo. Primamente io vi trovo l' abito generale della religione e del culto diventare di più in più esteriore e pigliar vita assai meno nel sacrario dell' anima che nei riti, negli ornamenti, in formalità senza numero e in certo scenico apparato, il quale, nella misura che accende e alletta la fantasia, dissipa la interior compunzione e meditazione. Aggiungi che la lunghissima e frequentissima ripetizione degli atti esteriori cancella per sè sola il profondo significato delle cerimonie e dei simboli, e induce in questi un valor materiale che annebbia bel bello i concetti, e i sentimenti spirituali ed intuitivi. Il che riesce tanto più vero, in quanto usasi nel culto una lingua ignota alle moltitudini e a ripetere cento volte delle serie di suoni non capiti dalla mente: il che sembra appostamente trovato per far del

devoto un ordigno da emettere voci e far delle preci un logogrifo. Aggiungi eziandio che il culto cattolico ammettendo una sorta di adorazione subordinata ai santi e alla Vergine e persino alle immagini loro ed alle reliquie, è sempre accaduto che il popolo ha di leggeri confuso le differenze e i gradi di tali oggetti, ed è trascorso persino alle deplorevoli apparenze d' un paganesimo rinnovato. Al quale errore, non v' ha dubbio,sonosi opposti mai sempre i nostri dottori in teologia e i Concilj. Ma nella pratica, qual ne sia stata la cagione, i santi, le lor novene, reliquie e miracoli accompagnati da sfoggio grande di addobbi, offerte, processioni, amplissime chiese, cappelle numerosissime, hanno come eclissato l' adorazione e il culto del solo ed unico Iddio. Per tutte le quali cose, conforme io affermavo in principio, la religione si è fatta assai meno intima e di più in più corporale, festereccia e chiassosa. *Laonde, per quel legame strettissimo che la congiunge alla moralità, segnatamente nel popol minuto, egli fu forza che eziandio la seconda perdesse della sua vita e luce interiore e della sua serietà.* Maggior nocumento è provenuto al senso morale da questo, che, sebbene la Chiesa cattolica tolga ogni valore alla confessione dove il penitente non sia contrito e non trasmuti la volontà sua da corrotta in buona ed integra, la esperienza venne sempre attestando a ciascuno come i recidivi sono assolti con incredibile facilità, onde *nel volgo si ingenera la funesta fiducia di poter fallire ai precetti fondamentali della onestà, purchè tempo dopo se ne ricerchi il perdono, più certo con l' articolar delle labbra che non col cuore emendato e rifatto.* Al quale abito ri-

provevole dei nostri credenti accade di aggiungere l'altro assai generale di supplire con le devozioni e le elargizioni e con esteriori penitenze alle soppiatte libidini e alla malvagità dei propositi. E il senso morale fluttueggia in tanta maggior confusione ed erroneità in quanto si è propagato e serbato l'uso delle indulgenze, corretto non v'ha dubbio, e purificato dal Concilio tridentino e da parecchi savj pontefici; ma pernicioso tuttavolta nell' intelletto del popolo col fargli supporre *che la remissione delle pene possa provenire drittamente ed agevolmente da altra cagione che dalle opere virtuose e caritatevoli in contrappeso delle improbe e dannose al prossimo.* E come le indulgenze plenarie si acquistano col biascicare poche e brevi orazioni, ed invece il compiere atti di effettiva carità ed annegazione è travaglioso oltremodo, egli doveva prevedersi che il maggior numero dei fedeli avrebbe lietamente abbracciato il primo genere di riparazione e non guari il secondo. Alla stessa perturbazione del senso morale ha menato il convincimento, secondo ebbe a notare il Kant, che sienvi taluni atti particolari di devozione e talune oblazioni e fioretti, come venner chiamati, da propiziarsi il Signore Iddio e la Vergine al modo che si costuma appresso i Re e i principi di questa terra. Nè può similmente non *annebbiare la idea della giustizia suprema ed inalterabile, gran fondamento di morale,* quel predicarsi in ogni parte le grazie divine or concedute ed ora negate, ieri l'altro essere state poche e fugaci, oggi copiose e durevoli per tale intercessore o cotale e secondo alcuni fortunati incontri e accidenti. Il perchè ciascuna città ed anzi ciascun paesello procuravasi

appresso Dio un valevole patrocinatore, appunto come si fa nei negozj civili appresso il magistrato o il governatore o il sovrano. E quando pei cresciuti commerci e il visitarsi frequente e scambievole degli europei vennero le genti cattoliche in notizia esatta e minuta delle acattoliche e *le trovarono più oneste nel generale, ed estremamente più attive, istruite, libere e facoltose, con meno superstizioni addosso e con ispiriti larghi di umanità e tolleranza, ebbero tuttavolta a persuadersi ch' elle vivevano nell' odio e nella disgrazia di Dio.* Onde alla fine un apologista spagnuolo si indusse a scrivere che quella maggiore civiltà, scienza, ricchezza e potenza erano concedute loro come compenso temporaneo di qualche bontà di opere, essendo per altro verso destinate, tutte in corpo, alla dannazione. Non meno *fu scosso e sbattuto il senso morale dal veder pareggiati nel culto cattolico i più sostanziosi e fondamentali precetti dell' etica coi comandamenti ecclesiastici* mercè di cui le azioni per sè indifferenti, come del nudrirsi di tal cibo o cotale, fu convertito in grave peccato non inferiore al furto ed all' adulterio. *E perchè ha sembrato che nei comandamenti ecclesiastici trapelasse l' arbitrio in cambio della essenza del bene, cotal falso giudizio non mancò d' infirmare e scrollare la fede del bene morale assoluto.* Quanto ai castighi e all'inameno lor labirinto, poco rilevano, mi sembra le parole del pio Manzoni per non farne autrice ed approvatrice la Chiesa. Perocchè questa alle moltitudini diventa un vocabolo astratto, ed assai pochi credenti usano la diligenza di accertar le cose negli atti conciliari e nelle tradizioni apostoliche. Maestri immediati del popolo sono i clau-

strali e la parte inferiore del clero, che ne' libri de' casisti non pure studia di voglia, ma tal volta se ne passiona ed infatua. Ora, è tristo a dire che *nei lambicchi e ne' crogiuoli di cotestoro ogni prescrizione morale più positiva e inviolabile andò smozzicata e svisata; e per contra ogni vizio e bruttura trovò le sue scuse e le sue acconcie attenuazioni.* A chi rimangono ignote oggi le lubriche dottrine dei teologi lassisti e le criminose del regicidio? E quindi chi non s'avvede che cotesti deliramenti e sofismi, durati parecchi secoli nè al tutto cessati a' dì nostri, *offuscano di densa ombra la coscienza morale comune?* Orgogliosa con ragione è la nostra età dell'universale amorevolezza che usa o sente dover usare inverso qualunque parte della vasta famiglia umana; e quanto cotal sentimento aiuti e corrobori il concetto morale e la comune eguaglianza e giustizia niuno è che non lo veda. E a niuno similmente rimane occulto che in fatto il cristianesimo solo diradicò la schiavitudine e costrinse qualunque de' suoi aderenti a riconoscere un figliuolo d'Adamo nel più misero dei negri e nel più bestiale dei selvaggi. Nulla di meno, alle moltitudini cattoliche, infino a quanto durarono nel fervore del credere, dovette riuscir troppo duro e quasi impossibile amar cordialmente gli eretici dannati lassù nel cielo. Atteso che chi non adora il Signore secondo la fede vera, ma secondo il diavolo, è genia per sè detestabile, e tutto il bene che io posso fare, io lo farò innanzi a miei confedeli. E quel detto sfortunato di O' Connel; — Noi pregheremo per gli acattolici, ma separatamente da essi — quanto è meno umano e morale del detto di Parker; — Chiunque vuole

e cerca il bene con purezza di intenzione e di opera, unisce l' anima sua alla nostra e dalla Chiesa universale di Cristo non è escluso. — Da ultimo quel che giovi alla sana moralità l' esercitarsi nelle virtù cittadine per amore ed esaltazione della patria è manifesto a ciascuno. Ma certo i cattolici non trovano esempj di ciò negli agiografi loro e trovano in cambio che gran perfezione cristiana è l' esercitarsi in virtù claustrali o ascetiche: nè mai per intero s' è dileguata appo essi la vecchia preoccupazione che vivere in mezzo al tumulto mondano ed affaccendarsi nella politica è meno sicuro alla salvazione dell' anima che starsene alieni quanto si può e ricovrarsi nel silenzio e riposo degli eremi. Che importa, affermava S. Agostino, in *De Civitate,* l' obbedire a questo imperante o a cotesto, al romano o al barbaro, sempre che l' uno o l' altro non ti costringa ad empie azioni o ad inique? Ciò non ostante, è verissimo che gl' Italiani, nel medio evo, dilessero passionatamente le patrie loro particolari e le politiche libertà. Pure che simili affetti provenissero meno assai da spirito religioso che da certa nobiltà di sentire e dall' essersi i Comuni dovuti tramutare in Istati all' ombra stessa del Vaticano, ei si raccoglie molto visibilmente dal lungo e generale procedere della cosa pubblica in mezzo di noi e dalla forma più ovvia e costante de' nostri costumi inchinevoli al servire, al rassegnarsi e al tacere, ovvero alle coperte congiure, alle frodi bene ammantate e all' accoltellarsi le sette rabbiosamente fra loro..... Insino di più (in Italia e in altri stati cattolici) la forza chiamata in sussidio delle credenze e la spiagione usata come strumento ottimo di governo e

di Sant' Ufficio *induceva una quasi necessità dell' ipocrisia e ingenerava l' abito del mentire;* e nel generale veniva a consigliare eziandio i buoni che per aver sicurezza e tranquillità convenisse in cento casi *salvar le apparenze*. Di quindi è nato che l' astuzia e gli abbindolamenti ben riusciti trovarono facile scusa appresso il pubblico; e il *Bugiardo* del Goldoni non fa ribrezzo nè indignazione veduto recitar sulle scene, ma è larga fonte di grosse risa. Quanto poi al *senso della propria responsabilità* così diretta, perenne ed intera, come fa d' uopo che sia e perseveri in ogni tempo, niuna cosa doveva comparire meno frequente e meno naturale fra noi; considerato che nel fatto della moralità e della religione alcun giudizio terminativo non si pronuncia nel foro della nostra coscienza individuale: ma il giudice è sempre una esterna persona, il parroco o il direttore spirituale o il canonico penitenziere; e dove questi non bastino, interviene l'autorità del vicario o del vescovo e per ultima appellazione quella di Roma. *Roma locuta est,* scriveva un magno dottore, vuoi tu bestemmiare contro i suoi divini responsi? Di tal maniera fu sempre costituito fra noi certo criterio esteriore e certo possesso privilegiato di autorità giudicativa negli uomini di Chiesa. Laonde il laicato non se ne impiccia, e il suo negozio è solo di riscontrare entro l' animo se obbediscesi o no ai comandamenti e ai consigli di tal prete o cotale. Così a grado per grado la fede, la religione ed il culto, secondo che io già notava, divennero in mezzo al popolo una forma passiva, e come dire automatica, fondata principalmente in rappresentazioni, in cerimonie ed in regole, ogni cosa fuora di noi

e meglio descritta ne' calendarj che nel secreto dell'animo. Di tal che, ponendovisi poco affetto e manco interesse, la medesima tepidezza entrò nelle cogitazioni morali: *e come fummo cattolici men per amore di Dio che per ispavento dell'inferno, del pari ci astenemmo dal recar danno al prossimo più presto per timor delle leggi che per l'interno rimordimento e la bruttezza del mal fare.* A tutto questo chi vorrà non aggiungere l'esempio non molto specchiato del clero, la sua perpetua mondanità e ambizione? Stante che se quel frate dicea troppo bene dal pulpito: ponete cura non a quello che io opero ma sì unicamente a quello che predico, l'efficacia dell'esempio sugli uomini rimarrà ognora tanto maggiore quanto è cotidiano ed apparisce colà dove meno dovrebbe incontrarsi. E quale severità di pensamenti e costumi vuoi tu che dimori appresso un popolo il cui solazzo ordinario è stato di novellare sui frati e sui chierici, e mescolando appostatamente e sotto maschera di ridere e barzellettare le cose sacre con le profane e i misteri del sacerdozio con le scorrettezze, e il vivere licenzioso dei sacerdoti? Che sebbene oggi il clericato nel generale non è scandaloso e nasconde assai meglio le fragilità sue, tuttavolta non fallisce per ciò la sentenza di Tacito che all'umane infermità sono naturalmente più tardi i rimedj che i mali. Un altro guaio fu sempre avvisato fra le nazioni cattoliche e segnatamente in Italia, dove gli ingegni sono pronti ed acuti; e vale a dire che nei libri dogmatici e precettivi della Chiesa non adocchiandosi margine alcuno dove scrivere i dubbj, le riserve, i commenti e pure anche le riflessioni e negazioni parziali degli

individui, ma dovendosi credere onninamente ad ogni contenuto di quelli; dall'Alfa all'Omega, dal frontispizio allo *imprimatur* e così alla sostanza come alla lettera, così al fatto come alla massima; egli n' è succeduto che gl'intelletti più svegliati hanno ricusato in corpo l' autorità della Chiesa e della scrittura e sonosi fatti miscredenti dell' una e dell' altra. Il perchè gli increduli consumati e gli epicurei abbondarono in ogni tempo assai più negli stati cattolici che nei riformati, e in Italia in copia maggiore che altrove, sebbene con assai coperture ed infingimenti a scapito della schiettezza e franchezza del galantuomo..... Da tutto ciò, qualora io non m' inganni alla grossa, *la realità evidente e pertinace del fatto pone termine al grande piato e tronca i nervi a qualunque arte e facondia di apologia.* »

E alla pag. 626, parlando della Riforma, dice lo stesso Mamiani: « Avvi nella teologia di Lutero e Calvino *parecchi dogmi che strettamente applicati recherebbero ai concetti morali danni poco minori dei qui* (nel tratto surriferito) *registrati;* nè l' ingegno felicissimo del Manzoni si astenne da tal genere di argomentazione *ad hominem* contro il Sismondi, illustre suo avversario. »

5. — Ciò posto, ai propugnatori del principio, che non si possa dare moralità senza religione, non resta, che di intendere per religione quella astratta e filosofica, da sostituirsi, onde ottenere la moralità, a quella positiva e tradizionale.

Come fa il Mamiani. Il quale alla pag. 600 dell' articolo citato, così ne parla: « Sebbene ei si vorrebbe,

massime ai nostri tempi, che *le forme dell' idea religiosa fossero molto semplici e tutte accordabili con la ragione e la scienza,* ciò non ostante egli bisogna accettarle quali il tuo paese le dà, e quali risultano dal lavoro di molti secoli; perocchè noi vi nasciamo dentro e le riceviamo belle e compite: e il negarle e deriderle appresso le moltitudini è immensamente più agevole che ricomporle secondo la verità, e così emendate persuaderle e trasfonderle con efficacia e durevolezza nel popolo. Un temperamento, per altro, è sempre eseguibile ed ha per ciò natura imperiosa ed obbligatoria, e vale a dire *la purgazione dei dogmi da ogni intorbidamento di concetti poco sani e poco morali.* »

6. — Le ragioni addotte dal Mamiani, in difesa del principio in discorso, sono le solite.

La prima (pag. 600): « L'uomo è animale religioso nel modo che è animal compagnevole: e nessun progresso di scienza può mai sterpare dagli animi le radici ultime e profondissime della fede. Credo anzi che ogni incremento di sapere studiato e cimentato per ogni verso convaliderà il fatto di nostra natura religiosa. » E ne dimostrammo la falsità nel capitolo precedente.

La seconda, che la morale senza religione, ossia la morale dei positivisti, non è la morale vera, cioè antiegoistica, ma la falsa, cioè la egoistica (pag. 598), e non può essere altra fuori di questa (pag. 599). E ne dimostrammo la falsità in tutto il corso della nostra trattazione.

La terza (pag. 625): « Un' assoluta moralità..... si

converte con l' assoluta causa del bene che è Dio. » E anche il valore nullo di questo asserto fu sopra, a più riprese, in molti modi e irrepugnabilmente, dimostrato.

7. — Una religione filosofica, per fondarvi sopra la moralità, è una *utopia*. E la più grande e la più irrealizzabile delle utopie.

Consideriamola prima in rapporto alla moltitudine.

In che modo si stabilirà nel popolo questa religione? Lo stesso Mamiani si accorge della difficoltà. E ne trascrivo il discorso molto assennato: (pag. 609 e seguenti). « La curia papale ci è fieramente nemica; ed ancora che dal principiare del secolo l' autorità sua vadasi consumando col crescere per ogni dove la libertà del pensiero, tuttavolta le moltitudini non la ripudiano, sibbene l'obbediscono sbadatamente e con devozione esteriore e meccanica. Senza dire che la curia è tuttora l' organamento gerarchico il più poderoso e connesso che mai sia comparso alla vista del sole. Da per tutto si distendono le sue fila e abilmente si intrecciano e quindi noi liberali ne siamo investiti da ogni verso quasi senza avvedercene, e i nostri disegni migliori possono da un'ora all' altra venire côlti ed accalappiati in quelle maglie invisibili. E per esempio, dopo aver travagliato per lunga pezza e sudato al catechismo religioso nella istruzione inferiore (vuol dire nel senso filosofico in discorso) od a scrivere commenti, correzioni ed aggiunte a quello statoci imposto, un Breve papale di riprovazione e condanna può da un momento all' altro perturbare le coscienze dei ge-

nitori e farci deserte le scuole. Oltre di ciò, dei fanciulli quivi da noi allevati, una parte assai numerosa non capita forse alle mani dei clericali per compiere parecchi uffici ed atti di religione, prescritti dalla Chiesa e a cui per usanza antichissima le oneste famiglie sottomettono i propri figliuoli? Di tal maniera, il *suggello impresso in loro più fortemente e durevolmente sarà del sicuro quest' ultimo: e il nostro s' andrà dileguando con prestezza tanto maggiore, quanto meno aiutato da cento esteriorità di rito e di culto.* Nè conviene scordare altresì che sotto un qualche comando assai minaccioso e non declinabile quei buoni preti a cui per disposizione di legge affidasi nelle scuole tenniche l' insegnamento religioso, l'uno dopo l' altro abbandonerebbero l' ufficio piuttosto che venire sospesi *a divinis;* e ne' rimasti la fiducia dei genitori verrebbe meno. Dacchè voi dovete persuadervi che i buoni preti liberali, o per lo manco gli assennati e prudenti sono lasciati svolazzare or qua ed or là entro certi confini come gli uccellatori antichi facevano degli sparvieri; ma v' è sempre un cenno dell' assoluto padrone a cui è necessità di obbedire. Concludo che, rispetto a ciò, la condizione delle scuole inferiori è tristamente precaria; e mentre le si vogliono da voi a gran forza poste e mantenute nel nostro arbitrio, elle in effetto sono nell' arbitrio degli avversarj. Per fermo, a cotesto gravoso avviluppamento ha fatto velo insino a qui certa mitezza di nostra indole, e soprattutto la indifferenza che in niun paese cattolico è tanta e così radicata quanto in Italia. Che se le due parti fossersi gittate all' estremo, egli ne sarebbe nato uno scisma il quale ad ogni buon italiano

dee ripugnar per questo principalmente, che non siamo in grado di reggerlo e disciplinarlo e molto meno di condurlo con norme e intenti ben definiti. Ora, uno scisma incoato e non risoluto ha questo effetto sicuro di crescere le divisioni e l'odio intestino. Il che avverrebbe per appunto quando alla nostra concordia e unità, cominciata può dirsi da solo ieri, fa bisogno supremo di assodarsi e profondarsi nella grande anima della nazione. Infine, se io debbo introdurvi dentro al mio spirito giù giù infino all'ultimo ripostiglio, voi vi troverete che io non ho speranza nessuna di veder tallire sul ceppo antico cattolico un qualche germoglio più confacevole ai pensieri ed ai sentimenti di nostra età. Ogni cosa arrideva, or è qualche anno, ai vecchi cattolici: un intenso desiderio di sane riforme, l'autorità grande dei capi, l'aiuto poderoso de' governanti, l'eccesso delle nuove dottrine dogmatiche, l'indole infine della nazione alemanna che par nata fatta alle controversie e ai trasmutamenti in faccende di religione. Ma tutto quello sforzo e rumore si va menomando o per lo manco non si dilata. E in simiglianti negozj il non dilatarsi ed invigorirsi è sintomo certo di debolezza e decadimento; e vogliate avvertire, ottimo amico, che simile stagnazione manifestasi universalmente in ciascuno de' più vetusti e più venerati organismi di fede positiva appariti nel mondo. Ciascuno d'essi sgorgò e si diffuse come interminabile dilagazione d'oceano. Ma rinvenuto poi il suo letto e le sponde sue convenienti non ha forza nè impeto per nuovi traboccamenti; salvo uno scambio ed una vicenda di parziali perdite e acquisti; benchè poi ogni religione costuma celare le prime e amplificare i secondi.

il qual fatto generale e poco avvertito deriva per mio avviso da questa cagione che in tutti quegli organismi, sebbene tanto diversi, trovasi pure ciò di comune che il lor germoglio è tenuto per affatto miracoloso, o vogliasi dire che s' inizia e muove da una positiva ed estrinseca rivelazione accaduta in questo tempo o in cotesto e alla quale l' uomo nei termini della natura non era mai per salire non ostante ogni sforzo d'ingegno, d'arte, di scienza e d' inspirazione. Ma egli sembra che tale credenza vadasi logorando nei popoli; e dove non è ancora uso alcuno di critica, il solo correre del tempo e la sorda lima della generale consuetudine ammorta grado per grado la vivezza e l' entusiasmo. E ciò per appunto ha fatto pensare a taluno alto ingegno che la fede soprannaturale ricerca di essere a quando a quando riaccesa con mezzi e interventi straordinarj insino a che le più severe e gagliarde facoltà della mente, cresciute per l' esercizio loro medesimo, guadagnano la mano all' auriga, che è lo spirito, e lo padroneggiano forse oltre al debito e oltre a quanto è domandato dal miglior equilibrio dell'intelletto e dell' istinto. »

Poco su poco giù, ciò che si dice del Cattolicismo e dell' Italia, vale anche per le altre religioni positive e per gli altri paesi. Il fatto della comparsa degli *organismi di fede positiva,* ciascuno dei quali, come dice il Mamiani, *sgorgò e si diffuse come interminabile dilagazione d' oceano,* tanto che *il lor germoglio è tenuto per affatto miracoloso,* è dovuto alla stessa condizione morale dei popoli in cui si verificò, e che lo richiedeva. Come quell' altro pure avvertito dallo stesso Mamiani, della

stagnazione, che si *manifesta universalmente in ciascuno de' più vetusti e più venerati organismi di fede religiosa appariti nel mondo* è miracoloso allo stesso modo; cioè succede irresistibilmente per la stessa forza soverchiante della natura umana, che ora trovasi in un altro stadio più progredito, in quello cioè *della scienza e della critica.*

Ciò posto, nella moltitudine, la cosidetta religione filosofica, o è semplicemente la smussatura e lo scolorimento della fede positiva antica che va logorandosi a poco a poco, o è l' eco fioco ed indistinto delle convinzioni della parte più dotta della società, le quali da essa si diffondano per tutte le altre.

Di questo secondo caso non occorre parlare, perchè la conclusione verrà da sè quando avremo detto della religione filosofica in rapporto agli scienziati. E basterà qui, in proposito, riportare un passo dell' articolo dello stesso Mamiani, molto calzante (pagina 608): « Basta rivolger gli occhi sui più giovani popolani per subito avvedersi ch' elli si spartiscono in due compagnie, entrambe, a mia opinione, mal capitate. Perocchè l' una si gitta al superstizioso e piglia lingua da nessun altro che dal suo parroco e dal suo confessore. L' altra diventa incredula affatto e schernitrice d' ogni culto, entra in società secrete e in macchinazioni di rivolte, cerca con passione i piaceri più grossolani ed immoderati e cova entro sè una invidia infinita ed irosa contro ogni sorta di abbienti e contro ogni naturale e onorevole superiorità. Le quali fosche disposizioni di pensiero e di animo si rivelano poi a un tratto in imprese o simili alle enormezze

dei Comunardi o alle violenze e minaccie che sbigottiscono oggi medesimo i proprietarj del Lancashire. »

Quanto al primo poi sono da osservare tre cose.

Primo, una religione siffatta, anzichè rimanere come la causa che mantenga e migliori la moralità, rimane invece solo quale suo effetto. Rimane la moralità vecchia? Tanto o quanto, potranno rimanere anche, siccome pura reminiscenza, le idee religiose, che per abitudine antica le si associavano. Non rimane quella moralità? Con essa svanirà anche la ricordanza delle idee religiose collegatevi nella coscienza anteriore. Onde si vede che la religiosità, non solo non è causa, ma non è qui nemmeno necessariamente effetto, poichè a poco a poco la idea associata, pel venir meno della istituzione esterna onde proviene, si va dileguando, sicchè alla fine può rimanere l' atto morale puro e scevro da qualunque riferimento religioso. E che? Se adesso una donna collega l' idea della religione e della Madonna coll' affetto che nutre pel suo bambino, non è evidente che una madre può nascere e crescere senza la religiosità ed essere capace tuttavia dello stesso sentimento materno?

Secondo, la prima cosa che va perduta nella fede è quella di ritenere il castigo materiale ed eterno della vita futura. Ed è questa fede precisamente quella, sulla quale, per la moltitudine, si può far calcolo per l' influenza della religione sulle azioni da farsi, e su quelle da evitarsi.

Terzo, per la moltitudine la forza della religione sta nella determinatezza di una autorità che l' imponga, di un culto che la renda sensibile e presente, di un catechismo che la specifichi in tutti i suoi punti essenziali.

Ora, nella ipotesi in discorso, tutto ciò va perduto e non resta che un *vago inefficace*. Il cattolico, che crede al papa, va in chiesa, vi sente insegnare che la fornicazione è un peccato e vi è impressionato dalla descrizione del fuoco eterno minacciato alla fornicazione, può da tutto questo sentirsi tanto o quanto trattenuto dal cadervi e, cadutovi, rimettersi nel proposito di non ricadervi, per la materialità del mezzo facile, che vi trova, di avere il perdono; ma, se tutto si riduce a una vaga idea di un castigo avvenire, non determinato, e per la moralità in genere, anch' essa non determinata, il freno non ha più nessuna forza di reggere. Ciò che sono per fare forse non è peccato. Se lo è, forse il castigo sarà cosa di poco momento. Se anche gravissimo, il male l' ho già fatto, e non c' è più rimedio. E non c' è altro scampo per l' uomo, che già si è rassegnato (non potendo far altro) ad essere infelice in questa vita, se non di rassegnarsi (altro non potendo fare) ad essere infelice anche nell' altra; anzi ad avvezzarsi ad affrontare queste idee con coraggio ed imperturbabilità, magari anche vendicandosi del *destino reo* col fare del male più che può.

8. — Consideriamo ora la religione filosofica in rapporto alla parte eletta della società.

Dato e non concesso (e mostrammo non potersi concedere), che la scienza sia atta a persuadere delle verità dei principj della cosidetta religione filosofica; e dato pure, che con ciò si arrivi anche a stabilire il valore assoluto della moralità (e mostrammo anche qui la cosa patire molte eccezioni, e potersi quel valore avere anche

col positivismo, e, *con verità,* solo da esso); resta a vedere se la convinzione così ottenuta potrà avere una vera efficacia pratica, che determini realmente l'uomo ad essere virtuoso, e non rimarrà invece una semplice speculazione teorica senza potere sicuro sulla volontà.

Tutti gli apologisti delle religioni positive dimostrano in coro, che si dovrebbe verificare, non la prima, ma la seconda delle due conseguenze accennate. E con argomenti inoppugnabili.

Sia la convinzione religiosa filosofica il fulcro proprio e solo al quale si appoggi e si regga la moralità. Esso non potrebbe non essere vacillante, malsicuro e cedevole, poichè nella mente il principio teorico è esposto al dubbio, che di continuo lo percuote.

E con potenza immensamente ingrandita e talvolta irresistibile, versando sopra argomenti intorno ai quali si immischia e si accende la passione; e soprattutto quando la passione è più poderosa e più occorre sia resistente la convinzione. Come confessano gli stessi filosofi religiosi; che anzi da ciò spiegano l'inferiorità, quanto alla certezza, delle teoriche teologico-morali, in confronto colle altre, verso le quali è indifferente la volontà.

E ciò massimamente nei *particolari* della applicazione. Nei quali si può dire venir meno del tutto la efficacia pratica della teoria. Nel che pel nostro presente discorso abbiamo un punto che è essenzialissimo e deve quindi principalmente aversi sott'occhio.

Nella religione filosofica il *certo* e il *determinato* è in ragione inversa del *particolare;* mentre poi la certezza e la determinatezza importa nella ragione opposta.

Il rapporto preciso dell' atto singolo, da eseguirsi da un uomo in una data circostanza, col supremo principio divino della morale; dell' atto già compiuto colla bontà e colla giustizia divina e colla sua sanzione oltremondana; neanche i più risoluti a credere invincibili le prove generali dell' esistenza di Dio, della spiritualità dell'anima, e della sua immortalità, non hanno mai ritenuto si potesse fissare. E dimostrarono anzi che non si poteva. E la storia della filosofia ci ragguaglia su questo abbastanza edificantemente. Ed è proprio curioso vedere, che la cosa più assolutamente necessaria, cioè la morale, la si voglia basare sulla metafisica, che è la scienza *non positiva* per eccellenza.

Onde anzi è cosa piena di *pericolo* e di *danno* quella di basare la morale sulla filosofia, poichè uno potrà ritenersi sciolto da ogni dovere di moralità, appena potrà ritenere, o falso, o dubbio, o non evidente abbastanza, o anche solo non ben determinato pel caso pratico, il principio teorico. Ciò è tanto vero, che fu riconosciuto e confessato dallo stesso Mamiani, che dice a pag. 625: « Nè in generale la incredulità che scoppia da una sorte di ribellione e pensa di riposarsi nell' atomismo e nel fatalismo, può fortemente abbracciare un' assoluta moralità la quale si converte con l' assoluta causa del bene che è Dio. »

Che differenza qui tra il positivista e il metafisico! Il corpo delle dottrine morali dell' uno e dell' altro è, si può dire, lo stesso. È cioè il risultato della civiltà del tempo e del paese, appreso per la convivenza e per la educazione ugualmente dall' uno e dall' altro. Poichè è

una pura illusione quella del metafisico, che ritiene, le massime della morale vive nella sua coscienza, averle ricavate lui stesso per sua deliberata deduzione scientifica dai principj della sua religione filosofica. Mentre sono l' effetto (prodottosi inconsciamente e per una logica altra da quella) del lavorio psichico naturale della umanità nella sua totalità impersonale. Come riconosce il positivista. Pel positivista quindi *la morale è qualche cosa di assolutamente valevole* come in generale il fatto riconosciuto per tale. Invece pel metafisico la validità della morale, facendola egli dipendente da quella del principio speculativo religioso, che è, come dimostrammo, essenzialmente incerto, come in generale, le teoriche a priori, viene ad essere incerta essa pure. E così nella morale, assolutamente parlando, il positivista è *dogmatico* e quindi in essa sicuro, e il metafisico è *scettico,* e quindi in essa malsicuro.

9. — Ma a che tante argomentazioni? Poichè lo stesso Mamiani ce ne ammanisce una, che da sè vale per tutte e contro tutte. Cioè l' argomentazione del *fatto,* che è l' argomentazione senza appello, come egli stesso ha dichiarato, e con tutta ragione, servendosene, come abbiamo visto, contro le argomentazioni teoriche del Manzoni, in favore della Morale Cattolica.

Il buon Mamiani, nell' articolo citato sopra, trova la ragione di certe superiorità morali in circostanze storiche, che non sono quelle della pura cognizione speculativa della teologia filosofica. E quindi le spiega proprio come farebbe il più puro dei positivisti. Contraddicendosi così,

senza accorgersene, e mostrando l'insussistenza del principio che propugna, proprio in quella che si sforza di asserirlo e difenderlo.

Si badi, per convincersene, al significato delle riflessioni sue nelle osservazioni sul cattolicismo riportate sopra, e al passo che segue (pag. 623): « Da buona pezza, scrivonsi parecchi volumi in Italia intorno al carattere; e sono, del sicuro, un sintomo buono di morale risvegliamento. E sebbene il carattere, e cioè un risoluto saldo e pertinace volere e operare, mi apparisca meglio un effetto chè una cagione di etica ristaurata e applicata, ciò non ostante il tema è bello e utile per se stesso; nè vo' badare che forse le menti vi corrono, perchè in Germania se ne discorre assai di proposito e intitolano dal carattere una disciplina speciale aggiunta alla pedagogia. Ciò posto, spiacemi ch' eziandio in cotal subbietto la morale cattolica mi si mostra piena di mancamenti, dico quanto alla pratica e agli effetti ordinarj e più ripetuti che la storia mi rivela; *nè sta guari in nostra balia di far tacere e di travisare la storia.* In Inghilterra, che rispetto al formare il carattere sembra riuscir meglio delle altre stirpi teutoniche, la prima cura è rivolta a disporre l' uomo alla franchezza e sincerità; nè i genitori colà s' adombrano tanto e s' incolleriscono d' altro difetto ne' lor figliuoli, quanto del mentire. E del pari si studiano che essi figliuoli infino da puerizia sentano di dovere rispondere di sè medesimi, e il loro stato di mente e di animo dipendere anzi tutto dalla propria coscienza lungamente investigata ed esercitata; e all' autorità di lei nessuna straniera autorità potersi mai soprapporre. Il che

gli persuade assai presto a cercar le ragioni d'ogni lor fede e convincimento: come d'altro lato quella necessità del reggere sè medesimi in tutto e farsi autori, animosi ad una e prudenti, della propria fortuna, in cospetto sempre del lor dovere quali cittadini e cristiani, tutto ciò, dico, li muove eziandio a sentire vivamente la dignità di se stessi e il desiderio, non di usurpare la stima degli uomini, sibbene di meritarla. » E al seguente (pag. 614 e seg.), nel quale ciò che è detto del cattolicismo è applicabile alla religiosità in genere: « Non badasti forse abbastanza alle forze sempre crescenti della civiltà; e sai che non v'è corazza di nave o di muro contro cui qualche nuova mostruosità di cannone non riesca superiore od uguale; nel modo che non v'è flotta così formidabile a cui la necessità del difendersi non vada opponendo una qualche diavoleria di torpedini e di brulotti. Fuori di celia chi ha sempre il torto ed ha sempre la peggio è l'inerte e il poco destro e animoso il quale contro i partiti degli avversarj non si assottiglia a inventare altro miglior partito. Ora, credi tu, per via d'esempio, che le moltitudini italiane, e massime il nostro contadiname, lasciasi in ogni cosa governare a bacchetta dai preti! Esci pure d'inganno. Anche in mente de' più religiosi gira un'idea confusa che l'essere uniti in un corpo di nazione è cosa utile e bella (bravo Mamiani! e certamente il contadiname non può aver dedotto quella idea confusa sillogizzando dal principio filosofico della religione razionale; quell'idea si infiltrò dalle regioni della cultura nella psiche del volgo e le si impose e vi divenne impulsiva per sè senza e malgrado le idee religiose) nè può

disgradire a Dio e gradirgli invece il servaggio comune e con questo aprirsi alle anime una più larga via di giungere al paradiso...... A quattro virtù e potenze supreme obbediscon gli uomini; e ciò sono la ricchezza, il principato, la scienza e la carità operosa ed eroica, o voglia dirsi la santità. » E a quest' altro eloquentissimo (pag. 618 e seg.): « La Francia, per esempio, guardando allo spazio di qualche secolo e non alle date particolari, dovremmo giudicarla di più sana morale, fatto confronto di lei con l' Italia e la Spagna. La quale onorevole differenza reputo che sia succeduta per l' alto concetto, che le sue genti ebbero sempre di sè medesime e della loro forza e di loro vittorie e conquiste; *il che ingenera facilmente un senso vivo della dignità propria e ne scampa dalle azioni più gaglioffe e codarde.* Similmente lo spirito guerriero radicatissimo nel cuor dei Francesi e l'uso continuo della milizia *induceva in essi maggior franchezza, lealtà e virilità di carattere.* » E a quest' altro che riportiamo per ultimo, e che vale pel positivismo assai più che pel cristianesimo riformato che accenna (pag. 627): « Io vo' dire che in tutti gli ingegni, consapevoli o no, entra oggi uno spirito di morale e di religione slegato ad ogni ora un poco dall' involucro faticoso ed angusto dei dogmi troppo speciali e contemperato di più in più *con la ragione e la storia. Quanto è conciliabile con esse due rimane in piedi: ciò che ne dissente perde a oncia a oncia autorità e dominio sugli intelletti.* Questo è il lume dei nostri tempi, questo il prezioso portato del senso comune assai progredito dentro al pensiero, questa la fiac-

cola che gli ottimati della nazione debbono consegnar l'un l'altro: *Et quasi cursores vitæ lampada tradunt.* » (1)

10. — Ormai dunque. il nostro assunto, non siamo più da nulla impediti di passare a stabilirlo *direttamente.*

Le idealità e le massime della morale nascono nella società degli uomini inconsciamente, per la forza degli stessi fatti sociali che vi si verificano, e come effetto naturale di essi, e di essi soltanto. Onde anche l'impulsività loro emana tutta dalla intrinseca potenza della formazione psichica corrispondente. E il durare delle stesse idealità e massime morali, come ragione dell'aspetto di un popolo, come forma psichica efficace di un individuo, dipende dalle cagioni medesime, sicchè viene meno col venir meno di esse; di esse e non di altro. Questo che affermiamo è un vero di fatto, è un vero attestato senza eccezione, luminosissimamente, dalla storia umana tutta intera. E bisogna, la storia, travisarla di pianta, come ha fatto il Bossuet nel suo discorso famoso, perchè dica diversamente.

Non c'è religione che tenga. Un popolo numeroso e forte e con abitudini guerresche, e che è solito a vincere i suoi nemici, perciò stesso apprezza ed esercita il principio della *sincerità* in tutto, anche se porta danno o pericolo. Un popolo piccolo e debole, senza coraggio,

---

(1) Sull'argomento tratta anche lo scritto pubblicato nel secondo volume di queste *Opere filosofiche* col titolo: *La Religione di T. Mamiani.*

e solito a fuggire davanti al nemico che lo assale, *colla stessa religione del pretedente,* apprezza ed esercita il principio della *dissimulazione.* L' isolamento di un popolo porta in esso disprezzo, diffidenza, odio di tutti gli altri. Le comunicazioni, stima, fiducia, fratellanza. La vita nomade e povera fa il suolo proprietà di tutii, come l' aria e il mare, e fa una virtù della rapina. Le sedi stabili e i ricchi prodotti fanno della rapina un delitto, e sacra e inviolabile la proprietà delle terre e delle abitazioni. La selvatichezza rende l' animo spietato, la cultura lo fa mite, e via discorrendo. Ogni popolo, insomma, presenta questo fenomeno nella sua storia, che gli usi. i costumi, gli ordinamenti politici, le idealità e le massime morali, vi si vedono determinarsi e variare secondo le circostanze effettive della sua esistenza e le variazioni di esse.

La morale degli antichi egiziani è tanto un frutto naturale di quel popolo, nel loro paese, nel loro tempo, come la fauna, e la flora della regione egiziana. E così dicasi della morale dei chinesi, e di tutti gli altri popoli antichi e moderni.

La morale di Socrate non poteva nascere se non nella Grecia, e in Atene, e al tempo che è nata. Così quella che è nata ai tempi dei Romani. Così quella di Cristo, così le idee morali dell'Europa medievale dopo le crociate. Così quelle dopo la grande rivoluzione francese: e le nuovissime, che hanno tuttavia fisonomie tanto variate e caratteristiche (e in corrispondenza sempre coll' ambiente storico modificatore) in Russia, in Inghilterra, in Francia, in Germania, in America; nell' America del Nord, e in quella del Sud.

11. — La religione non le ha generate lei mai, le idealità e le massime morali. Le ha trovate sempre bell' e fatte (1).

---

(1) A. Réville nei suoi Prolégomènes de l' historie des religions (Paris 1881), alla pag. 281, dice in proposito: La morale.... se forme et se déploie indépendamment de la tradition religieuse. Les dieux du paganisme sont dissolus, arbitraires, vindicatifs, impitoyables. Cela n' empêche pas leurs adorateurs de s' élever à des notions de pureté morale, de justice et de clémence qui prennent définitivement place dans la conscience générale. L' Ancien Testament nous parle très-souvent d' un Iahveh terrible, exterminateur, tirant d' effroyables vengeances de ceux qui l' ont offensé: c' est pourtant sur ce terrain qui germera la morale par excellence de la mausuetude et du pardon. Enfin, nous voyons tous les jours, que la moralité réelle des hommes n' est pas nécessairement proportionnelle à l' intensité de leurs sentiments religieux.

Lo stesso autore, parlando delle religioni dei Negri dell' Africa nel primo volume della sua opera, Les religions des peuples non-civilisés (Paris 1883), alla pagina 117 e seguenti dice: On peut s' assurer particulièrement chez eux de l' exactitude historique de ce qui est énoncé dans les *Prolégomènes* à propos de l' indépendance originelle de la morale et de la religion. Le fait est qu' il faut chercher longtemps dans les croyances religieuses de Noirs, avant d' y trouver quoi que ce soit qui ressemble à un principe de morale ou qui puisse servir de base ou de sanction à la vie morale. Ce n' est pas à dire que le Noir africain soit dépourvu de toute moralité. Au contraire, nous pourrions signaler plus d' un trait de son caractère, plus d' un fait attesté par les voyageurs, nous le montrant capable de compassion, de générosité, d' affection dévouée, allant jusq' au sacrifice complet de soi-même. Mais il est trop certain que ces vertus ne trouvent point d' appui dans sa religion. Les deux domaines se côtoient, mais ne sa pénètrent pas. La raison en est simple, et il faut absolument renoncer aux théories dues au tour d' esprit que des religions supérieures, toutes saturées de moralité, impriment à leurs adhérents, comme si le sentiment du péché, de l' insuffisance et de l' impuissance morales était à la source du sentiment religieux. C' est aux étages supérieurs de leur développement mutuel que la religion et la morale se rejoignent pour s'unir dans une féconde harmonie. Pour que la morale pousse à la religion et la religion à la morale, il faut que

La religione non ha fatto altro che *appropriarsele.* E questa legge, che ha una importanza capitale nel riguardo etico, si prova con due ordini di fatti.

---

l' objet de la religion, le Dieu adoré, soit ou puisse être conçu comme le principe substantiel du bien. Le sentiment du devoir et de son caractère impératif doit pouvoir se confondre avec le sentiment qu' il est purement et simplement identique à la réalisation de la volonté souveraine, et que de par cette volonté, l' ordre moral, l' acte moral, ont la prétention légitime de primer tout le reste du monde et de la vie. Or, ce sont là des conditions incompatibles avec ces premières formes de la religion que nous appellons le naturisme et l' animisme. La nature visible n' est pas morale. Personnifiée dans ses phénomènes grands ou petits, dramatisée par l' imagination des âges d' ignorance, elle ne montre jamais à l' homme que des êtres absolument égoïstes, mus uniquement par le désir de parvenir à leurs fins personnelles. Tout ce que l' homme peut faire, c' est de se concilier leurs bonnes grâces par les moyens qui lui réussissent auprès de ses semblables, personnels et égoistes comme lui, c' est-à-dire par des offrandes qui les apaisent et les rendent favorables à leurs humbles adorateurs. Quant aux esprits détachés de la nature, dont le culte constitue l' animisme, projections des esprits humains qui les adorent et qui se les figurent tout semblables à eux mêmes, ces esprits capricieux, fantasques, susceptibles et taquins, n' offrent pas la moindre prise au sentiment moral pour qu' il puisse s' attacher à leur caractère et puiser quelque force dans l' union religieuse avec eux. L' étude approfondie de la religion des non-civilisés justifie entièrement ces aperçus empruntés à l' ouvrage de M. Tylor sur la *Civilisation primitive :* « Dans les civilisations inférieures, la morale et la religion « n' ont aucun rapport ou n' ont tout au plus que des rapports rudi- « mentaires . . . . L' animisme sauvage est presque entièrement dé- « pourvu de cet élément moral que l' hmme civilisé moderne consi- « dère comme l' essence même de toute religion pratique . . *Les « lois morales des races sauvages reposent sur un terrain propre ; elles « sont engendrées par les traditions, par l' opinion publique et elles « sont comparativement indépendantes des croyances et des cérémonies « animistes qui existent auprès d' elles .* » . . . . Les croyances nègres sur la vie d' outre-tombe sont la confirmation rigoureuse de tout ce qui vient d' être dit. Quand le point de vue moral pénètre une religion et que ses adhérents croient à une vie future, consciente

Il primo ordine di questi fatti è quello, onde apparisce, che la stessa religione ha trovato sempre il modo di subordinare ai medesimi principj generali dogmatici delle massime morali opposte. Sicchè la ragione della subordinazione stessa non fu quella della necessità logica per la quale le massime si ponessero in forza dei principj che le dettassero a priori inesorabilmente, ma fu quella della necessità del fatto sociale, sovrastante agli stessi principj religiosi, onde questi erano forzati a farne l' *adozione* per subordinazione arbitraria e a posteriori. Così, per dirne una fra mille, vigendo ancora nel mondo il diritto e l' uso della schiavitù, il cristianesimo si è acconciato con essa; caduto quello in disuso, e in riprovazione, ecco la religione cristiana a predicarla anch' essa un delitto. E, trovandosi nello stesso tempo la schiavitù abolita in Europa e in vigore in America, è noto come quella stessa religione, che trovava il modo di dimostrarla immorale in Europa, trovava il modo di dimostrarla compatibile colla morale in America. E là guai ai poveri negri, se la loro redenzione avessero dovuto

---

et prolongée, l' idée d' une rémuneration postume nait en quelque sorte d' elle même. Nous n' en voyons pas trace chez les Noirs d' Afrique. Leurs morts peuvent souffrir de la négligence de leurs descendants qui ne leurs apportent pas d' offrandes, qui laissent leurs tombes à l' abandon. L' esprit d' un homme victime d' une mort violente est irrité et dangereux. Dans quelques pays africains, comme à Kimbunda (sud-ouest de l' Afrique), on en sait très long sur la manière de vivre dans le *Kalunga* (séjour des morts). Le soleil y luit quand il fait nuit sur le terre, on y a des vivres, des boissons, servantes autant qu' on en veut, on y chasse et on y danse, c' est un vrai paradis de nègre. Mais de rémunération, de différence entre le sort des bons et celui des méchants, pas un mot.

aspettarla dai teoremi dei teologi, anzichè dalla marea onnipotente della civiltà.

Perchè si veda quanto la ragione teologica della morale è un mero artificio di astrazione, senza verità e senza efficacia sulla pratica, si consideri il teorema teologico-cristiano della fratellanza universale.

I teologi hanno detto (e lo dicono anche i metafisici della religione filosofica): Tutti quanti gli uomini provengono per generazione da un uomo solo, cioè da Adamo. Dunque tutti sono fratelli, dunque tutti devono amarsi come tali. E ne consegue così il principio della fratellanza universale fra gli uomini. E questa fratellanza non si può asserire se non partendo dal nostro teorema. Tanto che quelli che lo ammettono potranno e dovranno professare la fratellanza, e quelli che, o lo ignorano o lo negano, non avranno alcuna ragione di professarla, e non la professeranno.

Ma, nel fatto, che ci insegna la storia? Ci insegna che precisamente nei tempi nei quali più si credeva nel suddetto teorema, come all'epoca delle guerre per le eresie, la massima della fratellanza universale era affatto violata: mentre invece diventa sempre più rispettata oggi che o non si parla quasi più di Adamo, o si crede magari addirittura alla dottrina darwiniana. Anzi lo diventa soprattutto (e la cosa è molto curiosa e piena di insegnamento) per opera di quelli che avversano il vecchio teorema, e propugnano il nuovo.

12. — Il secondo ordine suaccennato di fatti è quello onde apparisce, che la religione, la idealità e le massime

morali, ben lungi dal crearle essa stessa, le avversa anzi e le combatte in sul principio, e finisce poi per esserne *sopraffatta* e costretta da ultimo, suo malgrado, ad accettarle. Ed è poi allora che viene innanzi arrogandosene tutto il merito, siccome prima ed unica e solenne autrice e patrona. Essa, che non fu vincitrice, ma vinta; che non fu *rinnovatrice* ma *rinnovata*.

Chi non lo sa? Ogni rinnovazione morale fu da principio una *eresia*. O, che è lo stesso, trovò contro sè, e i rappresentanti della religione, e i suoi principj. E il prevalere fu per una lotta, nella quale la spontaneità sociale non religiosa superò la forza della religione: si stabilì quindi senza e malgrado di essa, e finì coll'imporsele, *trasformandola*.

È questa la legge della evoluzione etica dell'umanità. L'idealità viva, in cui l'etica consiste, erompe inconsciamente ed irresistibilmente dalle viscere stesse dell'organismo sociale. Attacca quindi a poco a poco e trasmuta tutte le forme dell'esistenza sociale, e conseguentemente anche la religione. Mai non si è dato, che una religione si trovasse in lotta con un principio irreligioso nuovo, e che l'esito non fosse la trasformazione, per opera del principio irreligioso stesso, di quella religione.

Ogni nuova religione non è altro infine se non questo fenomeno: cioè uno stato sociale incompatibile col preesistente, che lo distrugge e si stabilisce nel suo posto.

Socrate colla sua morale sublime è un empio che deve essere condannato a morte. E così Cristo, e così tutti gli altri grandi novatori. Ma le religioni nuove da

essi predicate sopravvivono vincitrici alla loro morte. E dico, religioni nuove, anche a proposito di Socrate, perchè il cristianesimo è in gran parte conflato delle idee, che l' ellenismo da lui procedente vi incalmò.

Il cristianesimo in diciotto secoli di esistenza ha combattuto una infinità di lotte contro il pensiero nuovo ognora insorgente. Ma si riformò ad ognuna di esse. Qual somiglianza tra il cristianesimo degli apostoli, e quello del sillabo? Questo è l' ultimo risultato di una serie di mutazioni, pel grande numero delle quali solamente si spiega l' impercettibilità del moto e la distanza dell' arrivo.

Che più? Che è mai il cosidetto *cattolicismo liberale*, anzi pur essa la nuova *religione filosofica* (che vedemmo insegnata dal Mamiani, ed è la forma dell' aspirazione religiosa d' oggi), e che è l' eresia, che oggi combatte il cattolicismo del sillabo, se non una trasformazione ulteriore, alla quale la *civiltà*, quale si è formata senza e contro la religione, tende a portarla?

Del pari, quando si trovano a fronte due religioni, o perchè un popolo, che ne ha una sua, si sovrappone ad uno che ne ha un' altra, o perchè il popolo medesimo scindesi in due credenze, la sorte delle religioni stesse è precisamente quella delle popolazioni che le professano. Valga il fatto del mondo greco-romano sorpreso dal cristianesimo in circostanze che ne favorirono la diffusione, cioè quando la dissoluzione civile e l' imbarbarimento sociale traeva a disperare del mondo e a ritirarsi negli asili solitarj della cultura, e quindi dava adito all' ascetismo di prendere il sopravvento sulle idee sane della

morale antica; le quali però di nuovo si ravvivarono nella coscienza delle società europee di mano in mano che la barbarie e la rozzezza medievale vennero diminuendo. E valga il fatto degli Arabi, trasformati si può dire di pianta pel contatto coi popoli conquistati. E quello da ultimo del carattere speciale assunto dal cattolicismo nei paesi, nei quali vive accanto alla riforma; carattere speciale riconosciuto dalla stessa Curia romana colla transazione dei Concordati.

I quali filosoficamente considerati, che sono altro se non la morale del laicato (ossia della civiltà prodotta dalla società all' infuori dell' impulso propriamente religioso) *insegnata* alla religione, e ad essa *imposta*, perchè si trasformi, migliorandosi?

13. — Le idealità e le massime morali, dunque non è la religione che le crea. E di essa non hanno bisogno per nascere. E neanche poi per valere e conservarsi. Ciò, che le fa nascere, le fa anche valere; ciò, che le fa nascere, le fa anche durare.

Le virtù proprie dei popoli belligeri e soliti a vincere in guerra nascono in essi insieme alle condizioni onde sono e belligeri e vincitori. Se queste durano, durano anche quelle virtù. Quelle virtù svaniscono, se le dette condizioni vengono meno. E così dicasi di ogni altra.

La religione caratteristica di un popolo, che si forma nel modo che dicemmo sopra, quando è viva ed efficace, non lo è per sè, ma per le condizioni di vita del popolo che la professa; e, cessando queste, la religione per sè

non può nulla per rifarle, anzi muore colla stessa società, che non ha più forza di vita. Come il fuoco che divampa per l' alimento onde è mantenuto, si spegne quando questo è consumato. Per cui si deve dire: non, che la religione mantiene la moralità, ma il contrario: che cioè la moralità mantiene la religione.

14. — Il che ci porta direttamente a un' altra questione importantissima sull' argomento.

L' età dell' oro della morale era, dicono, quando fiorivano e forti la religione e la fede; col sostituirsi ad esse della civiltà e della scienza se ne andò anche la ingenua moralità di quei tempi felicissimi. Segno, che la morale non può sopravvivere alla jattura della religiosità.

Pieno di poesia è questo pregiudizio. E perciò attissimo ad illudere. Chi non si entusiasma con Dante quando a Cacciaguida nel XV del Paradiso, introducendolo a parlare di *Fiorenza dentro dalla cerchia antica,* fa dire:

> E vidi quel di Nerli e quel del Vecchio
> Esser contenti alla pelle scoverta:
> E le sue donne al fuso ed al pennecchio.....
> L' una vegghiava a studio della culla,
> E consolando usava l' idïoma,
> Che pria li padri e le madri trastulla:
> L' altra traendo alla rocca la chioma,
> Favoleggiava con la sua famiglia
> De' Troiani, di Fiesole e di Roma:

e chiamare quindi *riposato* e *bello* quel *viver di cittadini,* e *fida* quella *cittadinanza* e *dolce* quell' *ostello?*

Qui però c' è un altro poeta, non sospetto, il Manzoni, che prende l' assunto di togliere l' illusione dell' idillio dantesco, ricordando la verità storica della vita reale de' nostri buoni antichi padri, sui quali dice nel coro dell' Adelchi:

Tornate alle vostre superbe ruine,
All' opere imbelli dell' arse officine,
Ai solchi bagnati di servo sudor.
Il forte si mesce col vinto nemico,
Col novo signore rimane l' antico:
L' un popolo e l' altro sul collo vi sta.
Dividono i servi, dividon gli armenti:
Si posano insieme sui campi cruenti
D' un volgo disperso che nome non ha.

E un altro poeta, il Carducci, fece poi ragione, ne' suoi versi a Satana, di questo inganno, di un passato religioso migliore del presente, in cui ha dominio la scienza.

A la Tebaide
Te nelle cose
Fuggendo, il monaco
Triste s' ascose . . . .
Ma d' altre immagini
D' età più bella
Talor si popola
L' insonne cella.
Ei da le pagine
Di Livio, ardenti
Tribuni, consoli,
Turbe frementi
Sveglia; e fantastico
D' italo orgoglio
Te spinge, o monaco,
Sul Campidoglio . . . .
Gitta i tuoi vincoli
Uman pensiero . . . .

Che più? Lo stesso Mamiani, nell' articolo che esaminammo sopra, fa testimonianza, contro se stesso e contro il pregiudizio poetico, e a favore del nostro principio. Giova ripetere qui il periodo della pag. 622, già riportato:

« Orgogliosa con ragione è la *nostra età* della universale amorevolezza che usa o sente dover usare inverso qualunque parte della vasta famiglia umana: e quanto cotal sentimento aiuti e corrobori il concetto morale e la comune eguaglianza e giustizia niuno è che non lo veda. »

E trascrivere queste altre parole della pag. 630: « Il popolo degli artigiani avvezzo adunarsi, già tempo, nelle *confraternite,* ora entra allegro e fidente nelle *società di mutuo soccorso,* le quali moltiplicano per ogni dove rapidamente ed hanno più che spesso per conduttori teste fumose (!) e anche un poco avventate. *Certo le società nuove per lo intento fratellevole ed utile* a cui sembrano (!) addette, *prevalgono senza paragone alle vecchie tutte servili, sonnolente e pinzocchere.* »

La bellezza e l' attrattiva delle civiltà nascenti è come la bellezza e l' attrattiva della fanciullezza e della verginità. Belle diciamo queste e attraenti; ma non vogliamo con ciò accordare che l' ideale della vita sia di restare eternamente fanciulli e senza maritaggi. L' adulto e il genitore, se perdono della ingenuità precedente, acquistano dei pregi di un intrinseco maggiore, come il frutto sottentrato al fiore. E così la civiltà adulta. Non i costumi pastorali, spontanei, ingenui, della antica ignara rozzezza. Ma quelli magistralmente varj e complessi e fis-

sati nei limiti razionali dalle leggi e dalle molteplici relazioni sociali, aventi forte dominio sugli individui, e profittevoli, e conducenti allo scopo proprio della società.

Nella società primitiva la semplicità poetica del costume fa velo all' incondita, e in troppe parti selvaggia e bruttissima, vigoria della società ancora informe: come la vaghezza dei colori e delle forme al veleno racchiuso nel fiore (1). Nella società adulta le grandi agglomerazioni sociali, gli effetti portentosi dell' ingegno e dell'industria, la varietà infinitamente cresciuta delle relazioni tra individuo e individuo danno luogo a inconvenienti gravissimi; ma pure nella sostanza la moralità (che consiste, non nelle timidezze e nelle espansioni spontanee ed inconsapevoli e inconcludenti della puerizia, alle quali somiglia la moralità dei popoli primitivi, ma nelle risoluzioni energiche e conscie e guidate dalla ragione e profittevoli della civiltà, che sono quella dei popoli avanzati in civiltà) è di gran lunga maggiore (2).

E in effetto nella società primitiva, inversamente da quello che si osserva nella società adulta, ciò che governa

(1) Così, vedendo di lontano una casetta di contadini in campagna, uno si fa una idea poetica incantevole della vita che vi si conduce. Ma l' incanto svanisce e dà luogo a una spiacevole disillusione avvicinandosi. All' intorno un ingrato odore di stalla, di porcile, di pollaio. E gli accessi polverosi d' estate, fangosi d' inverno. Dentro l' ingrato odore dei cibi contadineschi e lo squallore del pavimento e delle pareti, e la povertà desolante dei mobili. E così via per cento altre cose reali, che tolgono interamente l' idealità della immaginazione fatta in lontananza.

(2) Nei tempi rozzi il *ritegno* in gran parte è lo stesso effetto della *brutalità* che ancora rimane. Nei tempi civili le stesse *intemperanze* hanno il correttivo di una *idealità* che ne diminuisce assai lo sconcio.

è il talento e la forza, e non la ragione. È l' arbitrio e non il diritto, o la misericordia di chi può, anzichè la giustizia di tutti. E la vita si svolge nella meschinissima monotonia dell' idillio pastorale; contro la quale si ribella necessariamente la coscienza umana appena sente la grandezza immensamente maggiore del suo potere e del suo destino e la capacità dell' eroismo di slanciarvisi malgrado i pericoli e i dolori infiniti accompagnanti l' impresa: come in Giasone, che veleggiò alla conquista del vello d' oro: come in Cristo, che ardì porsi all'opera della redenzione dell' umanità.

E non c' è confronto fra la grandezza delle virtù, che si formano nella società adulta, e quelle della società primitiva. Queste sono molto poetiche, ma sono piccole, come virtù; quelle sono molto prosaiche, ma come virtù sono più grandi. Quale confronto, in quanto ad intrinseco di forza di virtù, tra il patriarca della società primitiva che, seduto a mensa con larghissima corona di figli e di nipoti, benedice, piangendo per la gioia, i pani e li spartisce, con effusione di affetto, fra i cari commensali, e l' uomo di stato della società adulta, che, freddo ed impassibile, facendo tacere ogni passione di sdegno o di amore, libra nel suo vasto intelletto il bene ed il male di un popolo intero, anzi dell' umanità in genere, e si risolve al partito che più gli giova al grande intento, e tende ad effettuarlo con volontà incrollabile, con operosità incessantemente energica, con accorgimenti i più fini e i più complicati? Quale confronto ancora, quanto ad intrinseco di virtù, fra l' atto della madre, la quale sentendosi stringere il cuore alla vista di un vecchio affa-

mato, che cade lungo la via non essendo di nessuno, mette una moneta nelle mani del bambino che ha fra le braccia, per godere del sorriso di lui, mentre la porge al mendico; tra questo fatto della società patriarcale, e la fredda decisione di una assemblea legislativa della società adulta, che riconosce il diritto nel povero di essere istruito nella infanzia, curato nella malattia, raccolto nella vecchiaia, coi mezzi procacciati dalla industria comune: e non col titolo umiliante della elemosina, ma con quello nobilitante del diritto dell'umanità?

Del resto è poi un errore quello di attribuire alla religione il merito della castigatezza e della semplicità del tempo antico. Non la religione fece allora quella castigatezza e quella semplicità; ma il tempo. Il tempo, che poi addusse i nuovi e diversi costumi; cioè esso ebbe la forza di fare quei costumi e insieme quella religione, e di disfarli: tanto i costumi come la religione. E la religione tanto fu impotente a creare quei costumi, quanto a conservar se stessa nello stato suo primo. E del resto in ogni storia si incontrano dei periodi, nei quali, essendo pur somma la religiosità nel popolo, somma ne fu nondimeno la corruzione dei costumi.

E poi con questa logica bisognerebbe, per essere conseguenti, risalire fino ai tempi preistorici, anteriori alle stesse religiosità, e sognare ancora, coi nostri buoni vecchi, il paradiso terrestre coll'uomo ignaro del bene e del male, l'età dell'oro colla terra ancor vergine dell'aratro contaminatore, e lo stato precedente un preteso contratto sociale.

E si noti finalmente anche un'altra cosa. Che cioè,

nel riguardo onde parliamo, si deve bene guardarsi dall' errore di quelli, che nelle società, nelle quali si osserva un progresso di prevalenza della ragione e della scienza sopra la fede e la religione, addebitano alla civiltà che sorge i vizj lasciati in eredità dalla religione che declina; quei vizj, che la civiltà invece si dispone a combattere e a togliere.

15. — Certe virtù poi, che si riscontrano soprattutto nelle società ancora non formate e non adulte, e che si attribuiscono alla efficacia della religione (e si presentano in effetto solo insieme ad essa) e alle quali si vuol conferire un grande valore morale, in realtà questo valore non l' hanno, essendo piuttosto delle esagerazioni inconsulte o delle stravaganze innaturali, sicchè la moralità vera e sana le condanna.

Come in generale l' ascetismo che, mentre esagera il sacrificio personale per la *città di Dio*, come dice S. Agostino, e vi porta la base della morale, togliendola dalla *città dell' uomo*, in fondo, come avvertimmo un'altra volta, è un *egoismo mascherato;* ossia la base della morale, anzichè nell' idealità sociale antiegoistica, intesa ed insegnata dagli antichi e da Aristotele, come sopra dicemmo, la porta innaturalmente, e la pone nell' interesse personale, concepito siccome la *salvezza dell' anima;* ragione questa della rivoluzione, nella scienza dell' etica stabilita dagli antichi, per parte della scolastica, e della filosofia tradizionale che ne deriva.

E qui gioverà anche ricordare una certa argomentazione molto speciosa, in favore della religiosità, che si fa

solitamente da' suoi difensori. Ne riporterò un saggio da un articolo recente dell' *Unità Cattolica,* che mi rincresce di non potere trascrivere letteralmente, non avendolo alla mano, e che, secondo mi ricordo di aver letto, suona in sostanza così: Se in un paese di barbari oltre l' Oceano infierisce la febbre gialla, e il capo di un ospedale in una grande città dell' Europa dicesse a qualcuna delle donne addette al servizio degli infermi: volete andare là tra i malati di febbre gialla? questa risponderebbe: come posso andare io? la mia salute non è abbastanza forte, e ho i miei genitori ai quali provvedere, ed altre relazioni che mi trattengono; e d' altronde del bene ne posso fare anche qui. Dato invece che ad una *suora di carità* dicesse il suo superiore: andate; essa andrebbe subito senza muovere nessuna obiezione.

Quando io era un fanciullo e sentiva o leggeva questo genere di ragionamenti, ne riceveva una grandissima impressione: e mi entusiasmava della religione. Ma, fatto un po' più maturo, veniva di tratto in tratto a disturbare l' entusiasmo fanciullesco la domanda: E perchè mo i superiori, che possono mandare le suore a morire pel prossimo in America, non le mandano? È bene andare in America a morire pel prossimo? E allora quei superiori, che non le mandano non vogliono il bene e quindi sono cattivi. Ma ciò non si può ammettere, poichè i superiori devono essere migliori dei dipendenti. Dunque potrebbe darsi che avessero ragione di non mandarle, e che quindi l' andare così all'impazzata in America a morire pel prossimo non fosse proprio una cosa da lodarsi e da volersi. E perchè? Il perchè l' ho trovato solo più tardi. E al-

lora, addio entusiasmo religioso. E il perchè, trovato più tardi, sono precisamente le ragioni dalla stessa *Unità Cattolica* messe ingenuamente in bocca alle infermiere non religiose: non accorgendosi che quelle ragioni non sono necessarie solamente per giustificare il contegno delle infermiere, alle quali le mette in bocca, ma anche quello dei superiori delle suore, che non le mandano in America a morire pel prossimo.

Nel vero la religione non è necessaria per inspirare gli atti generosi, lo slancio dell' eroismo, il sacrificio e il martirio pel bene. E a ciò basta la natura umana, anche senza la fede nel soprannaturale e nel premio della vita futura. L' abbiamo dimostrato sopra. E i fatti che lo provano li troviamo da per tutto. Questi stessi giorni la commemorazione della tragedia di Villa Glori ce ne presenta uno insigne (1). Basta, dico, la natura. E non basta la religione, se sotto di essa non è la natura che inspira. Quelli che la religione accende alle opere eroicamente generose sono gli spiriti già naturalmente eletti. Gli ignavi, neppure la religione vale a renderli dei martiri. La religione invece *serve solo a nuocere* in questo riguardo, perchè quelle anime che sono per natura generose le immola stoltamente in imprese alla Don Chisciotte, che sono ingiustificabili alla ragione, e non giovano a nulla, e servono solo ad uno sperpero pazzo delle forze vive dell' umanità.

---

(1) Si intende della epoca della pubblicazione del capitolo nella *Rivista Repubblicana*. In questa edizione potrei ricordare ciò che avvenne nel 1884, per l' occasione del Colera di Napoli; cioè delle squadre accorse alla cura dei malati di persone, nè cattoliche, nè religiose, ma notoriamente in tutto e per tutto razionaliste.

16. — Del resto, quando si debba ricorrere alla prova decisiva, cioè alla prova del fatto, la questione è subito troncata, e a favore del nostro principio.

La storia e la esperienza d'oggi ci presentano popolazioni e individui, la moralità dei quali non è in ragione della religiosità.

Individui moralissimi, anche senza nessuna religiosità. E più che non altri della società medesima, i quali si mantengono religiosi, e non sono morali in pari grado.

E fra gli individui religiosi, quali morali e quali no.

Al principio dell'era volgare non si può dire che i cristiani fossero più religiosi dei pagani, poichè questi, la religione loro, tanto ancora la sentivano da esaltarsi fino al fanatismo delle orrende carneficine dei martiri. Attualmente in Europa non si può dire, che fra i Turchi, appo i quali c'è assai più religiosità ancora, che non appo le genti cristiane d'Europa, ci sia più moralità che non qui.

Si obietterà da un cattolico, che il motivo della differenza sta, non nel più e nel meno della religiosità, ma nella sua maggiore o minore verità? E allora dicano i Cattolici perchè in Europa la moralità è maggiore appo la Riforma che si dice meno vera? Farà questa obiezione un riformato? È facile trovare in fallo anche lui; e rintracciare, per chiudergli la bocca, esempj di moralità, e insigni, anche appo i teisti e per fino appo gli stessi atei.

La storia e la esperienza cotidiana poi ci fanno toccare con mano, che la moralità, anzichè in ragione della religiosità, dalla quale anzi si mostra affatto indipendente,

è solo in ragione di altre cause; di quelle cioè da noi indicate nel principio della nostra trattazione. E vale a dire, in ragione dell' ambiente formativo e della educazione.

Si trovano fra le persone religiose di quelle che sono eminentemente morali? Ciò si spiega coll' indole loro propria, coll' ambiente in cui sono cresciute e si mantengono e colla educazione ricevuta. E ciò si prova anche col fatto, che fra le persone religiose, ve ne sono anche di quelle eminentemente immorali. E che delle persone eminentemente morali, tanto quanto fra le religiose, se ne trovano anche fra quelle, che professano di non avere nessuna religione. Onde apparisce, che la educazione e le altre circostanze accennate, che furono efficaci a moralizzare anche senza l' aiuto della religiosità, e non poterono, mancando, essere rimpiazzate da questa, fecero il loro effetto da sole e per virtù propria.

Il che ha poi la sua ultima conferma in quest' altro fatto, che, se si confrontano i tempi, e gli ambienti storici, la moralità si trova sempre nelle diverse età e nei diversi paesi, in ragione, non della religiosità, ma del tempo e dell' ambiente più atto alla educazione. E così, se, nello stesso popolo, si confrontano le diverse *classi* sociali. Nello stesso popolo la moralità si distingue, non secondo la religiosità delle classi in cui si divide, ma secondo l' educazione e le altre circostanze cooperanti, più o meno favorevoli alla formazione psichica più perfetta, e allo sviluppo delle idealità sociali impellenti. Le classi incolte sono comunemente più religiose delle colte, ma nello stesso tempo sono meno morali. Tanto che in gene-

rale, per farsi un' idea della onestà di un uomo, non si guarda alla sua professione di fede, ma al grado che tiene nella società. L' uomo del popolo, che si leva il cappello davanti alle immagini dei santi, e accende la lampada davanti alla madonna, bestemmia e maledice, e manca di parola, e mentisce e ruba. E la donna si prostituisce. Non così l' uomo e la donna forniti di cultura e di educazione eletta; quantunque non si curino dei santi e delle loro immagini.

17. — L' inganno di credere alla necessità della religione per l' uomo singolo massime povero e per la popolazione in massa specialmente nella sfera inferiore per orientarne la vita, per confortarla, per determinarne e reggerne la moralità e per produrre e mantenere l'ordine sociale e con esso la pace e il progresso umano, deriva da una osservazione affatto superficiale delle condizioni fatte dal passato alla attuale nostra società. Lo studio scientifico profondo della storia e della natura umana toglie via quell' inganno e fa svanire la credenza di quella necessità.

La sua orientazione vera, l' uomo la trova nelle idealità, alle quali per la sua natura è capace di elevarsi. Ciò avviene di fatto, e anche se egli non se ne accorge. La forza esercitata dalla natura colle idealità che produce nella psiche dell' uomo lo trae irresistibilmente; come il movimento della terra lo trae irresistibilmente attorno al sole. L' uomo può credere di essere condotto dalle stranezze e dalle illusioni della fede religiosa, come può credere di star fermo insieme alla terra davanti al sole. Ma,

come la sua credenza astronomica sbagliata non impedisce che sia vero il contrario, così nemmeno lo sbaglio psicologico sulla efficacia delle idee religiose. La scienza dunque, la quale gli fa conoscere il vero (del movimento morale secondo le sue formazioni psichiche) non solo non lo disorienterà, ma farà l'effetto contrario, mentre con essa l'orientazione naturale rimarrà senza le perturbazioni a cui tendono le sue illusioni.

E lo stesso dicasi del conforto della vita. La quale ha già in sè ad esuberanza quanto occorre per produrre la soddisfazione necessaria a mantenerne e crescerne il vigore, senza il bisogno di accattare aiuti nei sogni mendaci dei dogmi religiosi.

18. — L'*aspirazione all'infinito,* per trovare la soddisfazione della quale, nelle religioni orientali, si è ricorso al concetto dell'assorbimento finale dell'individuo nella totalità dell'essere assoluto, colla distruzione della personalità (il che poi implica la negazione della stessa soddisfazione, essendo questa assurda senza il soggetto in cui cada) e che, nel cristianesimo, e nella religione filosofica derivatane, si pensa soddisfarsi nella congiunzione con Dio in una vita oltremondana (il che è pure assurdo perchè, se la soddisfazione si intende intera, ossia infinita, bisogna equiparare, contro la ragione della giustizia, il premio di tutti, essendo poi i meriti ineguali, e crescere all'infinito anche la capacità del soggetto gaudente, ossia i giusti dopo la morte convertirli in altrettanti dii, nel senso esatto della parola; e se invece la soddisfazione non la si intende intera, e che basti anche

solo una *qualche* soddisfazione, allora quella stessa che si può avere nella vita anteriore alla morte può bastare), la scienza insegna ad apprezzarla al suo giusto valore, e dimostra come *si soddisfi interamente,* (con matematica corrispondenza di èffetto) nel fatto medesimo della vita terrena.

Vedemmo sopra essere l' infinito la *funzione,* e il finito l' *atto* singolo. Ne viene che l' aspirazione all' infinito, come è la stessa condizione di essere dell'individuo, così si soddisfa sempre, e in ragione appunto del suo *esserci.*

Nell'individuo, *ripetendosi* continuamente l'atto finchè ne ha la capacità, e *perfezionandosene* l' attitudine, per quanto ne ha il potere.

E nella *specie* astratta, diventando astratto o *senza termine il tempo* della ripetizione dell' atto, e astratta o *senza limite la forma* dello svolgimento progressivo.

Il positivista quindi trova già l' infinito in se stesso. E nello stesso momento della sua esistenza. La quale per lui è un assoluto ossia un infinito, e non mica un nulla; come pel teologo creazionista, che, l' essere veramente tale, lo trova solamente in dio. L' esistenza propria pel positivista è un assoluto ed un infinito, un infinito pieno e soddisfatto, e come *essere,* e come *fare.* Come *essere,* perchè necessariamente determinato dalla natura, che è per se stessa; e avente quindi un valore infinito, essendo inteso di quell' infinito, che è questa natura. Come *fare,* perchè il suo fare è integrante del fare universale o infinito.

19. — Ha ragione la filosofia teologica tradizionale di attribuire all' atto morale dell' uomo un valore, e assoluto, e infinito. Ma erra e dà nell' assurdo nelle conseguenze che ne trae. Essa dice: il valore dell'atto morale è assoluto. Dunque immancabile razionalmente il premio condegno. E, siccome questo non si avvera in questa vita, si deve necessariamente supporre, che si avvererà in un' altra, la quale quindi deve, anche essa, essere una realtà.

E dice ancora: il valore dell' atto morale è infinito. Dunque infinito sarà anche il suo premio. Ma infinito è solo dio, dunque il suo premio deve essere dio stesso.

Assoluto è il valore dell' atto morale. Ed immancabile quindi ha da essere anche ciò che gli corrisponde. Ma questa non è se non la legge comunissima del valore assoluto di ogni fatto, per la quale è impossibile che non ne segua l' effetto proporzionato. Ad ogni fatto corrisponde un effetto proporzionato: e quindi anche al fatto morale. Ma dove? Nella stessa natura alla quale esso appartiene. Come il movimento di un corpo sulla terra all'urto che vi ha ricevuto. *Ed è ciò precisamente che si osserva avvenire.* Ad ogni atto morale (chi può negarlo?) succede un effetto, sia nella coscienza e nello stato materiale di chi lo fa, sia nella sfera sociale sulla quale ha una portata. Ma, diranno, manca qui la proporzione. E allora domandiamo. Come stabilire questa mancanza, se non per un falso supposto? La proporzione *vera* tra un fatto e il suo effetto è data dalla osservazione di ciò che si verifica realmente nella natura. La proporzione tra la forza di un cavallo e il movimento producibile da essa è data

dall' osservazione dello spostamento di un dato peso prodotto dallo sforzo del cavallo, e non è possibile altrimenti, se non fantasticando falsamente. Il filosofo teologizzante, che non trova proporzione tra l' atto morale di un uomo e gli effetti reali e presenti che ne scaturiscono, ragiona come il fisico che dicesse: il fatto del movimento prodotto da un cavallo non è proporzionato alla sua forza, perchè questa *io la suppongo* maggiore di quella che si manifesta nel fenomeno naturale della esperienza.

Sicuro. Il filosofo teologizzante fa un simile edificantissimo ragionamento. Fa una supposizione *anteriore e contraria al fatto osservato.* Non dice: l' effetto è questo, dunque la forza producente è tanta. No. Dice invece: la forza (che non può argomentarsi se non dalla sua manifestazione) nel lavoro prodotto è maggiore dell' effetto; dunque questo è sproporzionato ad essa.

E in vero non dissimulano essi neanche, essere il loro ragionamento basato al tutto sopra una loro dottrina della *incommensurabilità razionale della essenza* dell'atto morale. Che è il vizio e la contraddizione fondamentale della loro metafisica, onde questa non ha diritto a chiamarsi una scienza.

La quale loro *essenza* dell' atto morale, tanto è vero che è una mera invenzione e supposizione affatto arbitraria, che essi poi (come avviene nelle cose che si sognano e in quelle che si immaginano) o l' ingrandiscono o la impiccoliscono colla massima facilità e disinvoltura, secondo che occorre. Riducendo, per esempio, l' essenza dell' atto morale eseguito senza il concorso della *grazia di dio* pressochè a nulla, e *pagabile* quindi con una co-

succia qualunque di questo mondo; e, *colla grazia di dio,* gonfiandola, quella essenza, fino alla grandezza dell'infinito, e dichiarandola quindi *pagabile* solo collo stesso infinito, ossia dio.

Ed è su questo punto proprio edificante la storia della metafisica patristico-scolastica, potendosene apprendere quanto siano *una cosa comoda* quelle sue entità a priori, che si prestano ad essere fatte e ad essere disfatte secondo che occorre per le conseguenze, che se ne vogliono trarre.

E si noti poi, che la stessa metafisica patristico-scolastica è il substrato *inconscio* degli attuali patrocinatori della *religione filosofica;* i quali per ciò non hanno neanche il merito di quella. La quale, almeno, era consapevole delle difficoltà del proprio teorema: ed aveva, come le era stato possibile, escogitati ingegnosissimamente gli espedienti logici occorrenti alla sua dimostrazione.

Inoltre (tornando ora al nostro ragionamento) stabiliscono i filosofi teologizzanti ancora a priori, che la *ragione* della proporzione in discorso consista nell' essere essa un *premio.* Il che dipende dal vizio e dalla contraddizione intima della loro *etica,* onde è fondamentalmente *egoistica,* come dimostrammo sopra, e non ha quindi diritto a chiamarsi una vera etica.

L' idea del premio, il positivista sa potersi dare che sia un correlativo dell' atto morale. Ma ciò non assolutamente. E solo accidentalmente. E quindi lo riconosce ogniqualvolta avviene; non lo richiede quando non si presenta. Egli, l' atto morale, non lo pone per avere un titolo allo scopo di chiedere l' elemosina di un compenso;

sia di questa vita, sia dopo la morte. E non lo mette a frutto, usuraio della moralità, come il credente, che vi è invitato dalla promessa del cento per uno. Lo fa perchè si sente di farlo; frutti piacere o dolore: frutti o non frutti. E per lui l' effetto dell' atto è immancabile ed immediato e in corrispondenza perfetta colla sua entità e col suo valore. Il quale, se è grandissimo e, se si vuole, infinito, anche l' effetto lo è altrettanto; mentre la natura stessa in cui si manifesta, ha in sè altrettanto e di grandezza e di infinità; e non è il nulla, o l' opera perversa di uno spirito reo, come sogna il credente nel *suicidio* miserando, che l' aberrazione della sua mente gli fa compire della propria naturalità, nobilissima in sè e pregevolissima. Che è premio a se stessa *condegno* e *definitivo;* mentre poi nel suo seno fecondo porta il germe di quanto si svilupperà nell' essere eternamente. Come le generazioni future delle piante, che ne verranno, sono alla pianta il premio della produzione da essa fatta del suo frutto, così la moralità avvenire, che è l' effetto della moralità presente, è il premio di questa, che in essa si infutura.

20. — Premio, la natura, definitivo e condegno; pel buono, anche se non ricevette una corresponsione materiale in compenso dell' atto virtuoso; e pel malvagio, anche se non fu martoriato materialmente pel misfatto.

Stolto chi crede, che la natura non sia giusta e non faccia, immancabilmente, seguire gli effetti secondo lo richiedono le cause.

Vile e ridicola fu sempre la *gelosia* dei sedicenti giusti pei vantaggi goduti in vita da quelli che essi chia-

marono i malvagi. Se ne accorse perfino la teologia la più rigida e senza viscere, poichè fu costretta ad inventare a favore dei poveri traviati la misericordia di dio; e a spiegare il benessere materiale da loro goduto, malgrado i peccati, per qualche ragione di bontà, che non potè non riconoscere in loro.

La misericordia, che i teologi attribuiscono a Dio, il positivista sa che deve sentirla e usarla lui. Egli non è invidioso del bene goduto da chi non agisce rettamente. Egli non sente il bisogno di attutire questa invidia col presentarsi nella sua fede ingenerosa la vendetta più atroce, che ne abbia a fare iddio in una vita avvenire. Egli, per sè, è molto contento di sentirsi tale da non potere essere tentato a fare del male in vista di un bene materiale; da non potere essere tentato a farlo, nemmeno per l'esempio di chi se lo procaccia per tale via.

21. — In ordine alle idee, sulle quali si aggira qui il nostro discorso, molte persone si sentono, anche oggi, e di una cultura, di una moralità, di una posizione sociale, di una operosità distintissima, affermare colla massima risolutezza, che ritengono di sentirsi quello che si sentono, e di operare quello che operano unicamente perchè credono a dio rimuneratore del bene e alla immortalità della propria anima. E che, qualora dovessero perdere una tal fede, non potrebbero più nemmeno resistere che non gettassero via subito anche la vita siccome cosa inutile ed insopportabile. E non c'è dubbio che non sia al tutto sincera l'affermazione loro. Ma il fatto prova che sono in preda ad una illusione e non altro. Poichè si dà

nella esperienza che la medesima cultura, moralità ed operosità benefica si riscontri in persone che hanno rinunciato totalmente a quella fede, e che tuttavia, non solo non perdettero il coraggio di vivere, e la ferma volontà di fare il bene. ma che è più, nella liberazione dalle ubbie religiose di qualunque genere, hanno trovato la sicurezza maggiore e l' olimpo vero della coscienza umana.

22. — Farò anch' io la mia povera confessione, se questa possa avere un qualche piccolissimo peso nel discorso che sto facendo. Farò la mia confessione, e la metterò insieme (se le cose piccole si possono paragonare alle grandi) alle analoghe degli uomini insigni ricordati dalla storia antica e contemporanea; giustificandomi in ciò colla necessità che ognuno ha, per essere sicuro della verità di ciò che succede nella coscienza, di doverlo riscontrare nella propria.

Dagli insegnamenti e dagli esempj di mia madre, che era una semplice e povera contadina, nacque nel mio animo e si alimentò insieme con la vita la fede e la pratica della religione. Non posso, nemmeno oggi, ricordare la sublime ingenuità del sentimento religioso di mia madre, onde ebbi la mia prima educazione, senza sentirne il più forte entusiasmo e la più tenera commozione. L'immagine fedele di quel sentimento, che sopravvive oggi in una mia sorella, che non potè avere una certa cultura, nè dalle scuole, nè dalla società elevata, e che rimase con me, io la rispetto in essa scrupolosissimamente siccome cosa sacra. Quella mia religiosità infantile si ingagliardì poi sommamente vivendo insieme con Monsignor

Martini, il noto autore del *Confortatorio,* per più di venti anni. Egli mi aveva preso con sè, morti i miei genitori: mi diede il pane che mi mancava e mi rese possibile la carriera dello studio, nel quale mi incoraggiò in tutte le maniere. Mi incoraggiò nello studio e mi amò assai quell' uomo superiore, quell' uomo eccezionalmente ed eroicamente buono, quantunque nella mia indole si mostrassero delle asperità forti e frequenti, e nel mio ingegno si palesassero degli ardimenti troppo pericolosi. Egli, che credeva la scienza e l' animo sincero base ed anima della religione, amò me, che vedeva appassionato per lo studio e di carattere non finto: e sperò che sarei stato utile un giorno nella chiesa, contro la religione ignorante, superstiziosa, bigotta e simulatrice, che egli abborriva; e in favore della religione illuminata, razionale, morale e generosamente schietta, che era l' anima di ogni suo pensiero, di ogni suo sentimento, di ogni suo atto. Ed io poi sempre ho creduto di secondarlo veramente in questo suo divisamento, che era anche il mio. Onde poi, e seguitai nella carriera ecclesiastica, e vi divenni col tempo canonico del duomo. E mi dedicai (oltrechè agli studj delle scienze naturali e della filosofia, che non ho mai tralasciato) con tutta l' anima alla teologia, massime a quella dogmatica e apologetica. E di padri della chiesa e di teologi ne lessi una biblioteca, spendendo sopra alcuni e specialmente sulla Somma teologica di S. Tommaso gli anni più freschi e della maggior lena. E da ultimo scrissi anche e pubblicai sopra la Confessione contro gli Evangelici. Se non che l' esito dello studio fu il contrario di quello a cui io lo dirigeva, e che io mi aspettava. A poco

a poco il dubbio, sorto già da tutte le parti fino dai miei primi anni, e che io con una riflessione e uno studio non interrotto sempre ho combattuto, e credetti per lungo tempo vinto razionalmente, in ultimo rimase senza contrasto, e un bel giorno apparve alla mia mente maravigliata come persuasione finita e come certezza irrepugnabile. Cosa strana! Fino a quel giorno mi era dato ad intendere di persistere nella mia vecchia fede religiosa, e invece dentro di me, a mia insaputa, al di sotto del sistema delle idee religiose frutto di tanta fatica e di tanto tempo, si era sviluppato e completato, si può dire, il sistema positivo. E questo sistema, con mio sommo stupore, me lo trovai già bello e fatto, e incrollabilmente stabilito nella mente, quello stesso momento che un ultimo raziocinio, seduto sopra un sasso dietro un cespuglio nel piccolo giardino da me apprestato nella casa canonicale che abitava, ruppe l' ultimo filo che mi teneva legato alla fede. Mi parve allora subito, che non avessi mai creduto in tutta la mia vita, e che mai non avessi fatto altro, che industriarmi a coltivare in me l' indirizzo schiettamente scientifico. E ciò credo che dipenda dalla stessa ansietà, che mai non venne meno fino dal principio, di conoscere tutte per quanto possibile le ragioni che militavano contro la religiosità, per essere in grado di credere con retta coscienza, e di assicurarla dalle loro offese. E dalla circostanza singolarissima che la lotta fra la religione e la sua negazione si era in me convertita nella lotta di due principj filosofici opposti; di due principj relativi alla questione della origine delle idee. Lotta per la quale io mi sono creato, coll' aiuto delle scienze

naturali e della meditazione la più ostinata sopra il platonismo tradizionale che professavo, quel positivismo sul quale poi ho cominciato a scrivere anche dei libri, che ebbero l' onore della proibizione dell' indice di Roma. Lotta che fu decisa per me quell' ultimo momento che già dissi, nella occasione che, guardando *il rosso di una rosa,* mi venne fatto di apprendere colla massima evidenza un vero che già da lungo tempo andava disegnandosi nella mia mente: e che, fissatovisi per ciò saldissimamente, vi portò il sistema già formato del mio positivismo al polo della affermazione, e quell' altro delle dottrine religiose a quello della negazione. Ma con questo di particolare, che l' affermazione del positivismo vi rimase tanto più ferma, quanto più la mente è consapevole della dottrina contraria. Tanto che io ho potuto osservare, che in me la negazione dei vecchi principj della fede è senza confronto più salda e radicale che non in molti, che vi sono arrivati direttamente, e non passando per la loro affermazione. Seguirono in appresso le risoluzioni pratiche; regolare la coscienza secondo la convinzione nuova; e dichiararla altamente, anche deponendo le insegne ecclesiastiche. Che fu un passo da morirne, poichè bisognava passare, si può dire, spietatamente sopra la memoria santa di mia madre, e sulla autorità per me solennissima e sul dolore di Monsignor Martini, e sulla riconoscenza che per lui sentiva. Persino superare il ribrezzo che mi metteva il pensiero che la mia apostasia avrebbe prestato un' arma nuova e maggiore ai suoi neri, implacabili, potenti calunniatori. Quel passo lo feci; e Monsignor Martini fu tanto grande, che si commosse sì

altamente, ma non allo sdegno, sì bene solamente al pianto; e mi stimò ed amò ancora, pur credendomi un disgraziato, e volle anzi che io ne fossi sicuro. Mi sono dunque trovato così nella persuasione piena, e sicura, e incrollabile, della falsità di ogni fede religiosa, e nella possibilità di fare un confronto attendibile tra la coscienza dell' uomo religioso, (che dura vivissima e chiarissima nella memoria della mia lunga vita in essa durata) e la coscienza *scevra affatto* di credenze in una vita avvenire e nel soprannaturale. E che cosa ho ricavato da questo confronto? Ne ho ricavato la prova di fatto la più positiva della verità dell' assunto della presente trattazione. Le idealità morali hanno sopra di me lo stesso impero di prima; un impero anzi cresciuto del rinforzarsi del volere, che segue naturalmente il maturarsi dell' età. La religione per me, non un rimorso, che mi turbi mai menomamente; sibbene una rimembranza piena di poesia, come un bel sogno svanito. E quindi vive ancora e dolci le amicizie con quegli animi nobili e generosi, che trovai e non troppo scarsi, fra i colleghi antichi del clero. E nessuno sdegno per le ingenuità del culto delle persone sinceramente religiose, e per le cose che vi si riferiscono. E l' aborrimento per la religione bieca e fanatica quello stesso, che nutrii immutabilmente sempre, non dissimulato, anche nei più sicuri giorni della fede; e che mi fruttava, anche allora, l' avversione più cordiale dei bigotti ignoranti, e dei partigiani arrabbiati del clericalismo politico, congiurati ai danni della scienza, della

civiltà e della patria (1). Per effetto del mio positivismo filosofico ho perduto il canonicato, che mi assicurava la vita in terra e la fede che me la assicurava in cielo: *E non ho guadagnato nulla in cambio.* Eppure non me ne rincresce. Anzi, quanto all'oltretomba, l'averne smesso il pensiero e la speranza, trovo che ha prodotto nell'animo, per lo passato pieno di ansietà e di tempesta, la tranquillità più sicura e confortante: e, quanto a questa vita, ho appreso, che il segreto del bene sta nel disprezzare i vantaggi che non si possono ottenere se non a prezzo di onestà e di dignità, e nel contentarsi di quelli, per quanto piccoli, che ci procura, massimamente nella soddisfazione della coscienza, il lavoro utile; e soprattutto la meditazione scientifica.

23. — Nè si dica la detta osservazione valere, per eccezione rara, solamente per le persone di una tempra e di una cultura particolare, e che offrono le risorse all'uopo necessarie. E non valere per gli uomini volgari, e per la generalità degli operai e dei contadini, costituenti la massa più grande e il fondo della società. I quali, essendo costretti dalla stessa natura invincibile delle cose a condurre una vita di fatica, di stento, di patimento e di dolori, e senza le risorse morali intime che

---

(1) Alla pag. 42 del libro sopraindicato della *Confessione* io aveva scritto, tra le altre, le parole seguenti: « La teoria, che considera lo Stato una dipendenza della chiesa, è *assurda*, è in contraddizione coi principj naturali, su cui si fondano i diritti e i doveri dell'uomo come cittadino: la persecuzione degli eretici *è una iniquità da abborrirsi.*

una cultura forte procaccia colla immaginazione artistica e colla meditazione scientifica, abbiano bisogno assolutamente della speranza, sia pure illusoria, della felicità in un' altra vita, per non ribellarsi irresistibilmente alla dura legge che li condanna alla miseria, e per non disperarsi non potendola vincere.

Anche senza la speranza della felicità della vita avvenire il povero non si dispera. È questa una delle cose più vere che siano insegnate dalla osservazione della realtà della natura umana; che cioè l' uomo abbia una possibilità di *adattamento* alle condizioni e fisiche e *morali*, alle quali sia necessitato, o per la forza delle cose, o per quella della sua ragione, potrei dire prodigiosa. A tutto egli può acconciarsi. Il cretino al suo cretinismo; lo schiavo alla schiavitù; il dipendente alla dipendenza; l' ignorante alla ignoranza; il brutto alla bruttezza; il debole alla debolezza; il malato alla malattia; il cieco alla cecità: chi fu giovine, ed ebbe una brillantissima gioventù, alla vecchiezza che gli tolse ogni ragione di godimento e di soddisfazione e di speranza. Chi non ha contemplato qualche volta con maraviglia un vecchio pezzente, malato, gelato, affamato, un giorno d' inverno, e cadendo la neve, seduto sopra i gradini di una porta, implorante un pezzo di pane dai passanti, che non può procurargli se non un sollievo momentaneo e impercettibilmente piccolo, contentarsene quando lo ottenga, e adattarsi a durare la vita per quella sola speranza prima di averlo ottenuto? Ecco un effetto di quella facoltà di adattamento. E si vorrà credere, che non avverrà l' adattamento anche alla jattura delle speranze oltremondane; le

quali poi, in realtà, già sono, si può dire, pressochè perdute, stante che la fede in esse, se non cancellata del tutto, è scossa profondamente da un dubbio ormai universalmente diffuso e pel quale l'accomodamento è già un fatto compiuto? Molto più che, di mano in mano che l'uomo cessa di abbandonarsi, come il pupillo al tutore, alla provvidenza soprannaturale, egli va acquistando nella coscienza di se stesso la compiacenza fiera e felicitante di trovare nel proprio volere ogni ragione di essere e di fare. Onde gli succede come a chi è solito sognare ricchezze che non possiede; che torna dal sogno la mente sconvolta e stanca, e il tempo invano perduto, e il desiderio inutilmente rieccitato, e l'animo con un vuoto disperante; ma poi, rimessosi nella realtà delle sue condizioni e alla fatica del suo lavoro, da quel poco che ne ha guadagnato trae un godimento effettivo, che vale assai più che il moltissimo sognato, e lo lascia col conforto di una soddisfazione che gli dà pace, e così la sua vita non passa in un esaltamento, che lo distoglie inutilmente e dannosamente dalle cure necessarie e produttive, e lo travia in isforzi innaturali e morbosi; ma si regge nella operosità consolante, calma, nobilitante che insegna la sana ragione: e senza che ai mali della vita continuamente incalzanti si aggiunga, e la melanconia debilitante degli esercizj religiosi, e il terrore (che si sa tanto potente massime negli idioti e nelle donne) di castighi misteriosi avvenire.

24. — Si teme dell'ordine sociale, venuta meno la religiosità? Si dice: che rimarrà a contenere la furia sel-

vaggia delle basse passioni irrompenti dalle asperità della vita della massa maggiore, inevitabilmente non agiata, della popolazione? Che rimarrà? La stessa natura, che basterà all' uopo. Più cresce in alto una pianta, e il volume aereo delle sue fronde, e più nel terreno crescono le sue radici, e la loro tenacità, e la loro lunghezza, e la loro conveniente disposizione: e tanto che valgano a tenerla ritta, anche contro i venti più forti. E così della pianta sociale. L' assetto della società si va modificando, da sè, irresistibilmente, col modificarsi della costituzione e della tempra morale degli uomini componenti; l'assetto si cambia, la società si mantiene. Anzi più perfetta; quanto più alto è il grado di evoluzione psicologica a cui corrisponde.

E perciò a quelli che credono la religione necessaria almeno all' infimo popolo per la conservazione della società e fanno sforzi per conservargliela, sia onestamente, perchè la credono in sè una verità, sia disonestamente, perchè la credono una menzogna e non altro, io dico: Ingannati che siete! Voi vi sforzate inutilmente, poichè avete da lottare colla natura, che è immensamente più forte di voi; e la religione andrà diminuendo (1) per quanto vi adoperiate per trattenerla. E badate poi al pericolo, che vi sovrasta. Se voi, intanto che avete l'occhio a mantenere questa religione, che pure vien declinando di giorno in giorno, non curerete che il popolo vada convenientemente disponendosi, e colla sua educazione diretta,

---

(1) Su ciò non si dimentichi però quanto è detto a pag. 320 e 321.

e col miglioramento generale delle sue condizioni, da rendere possibile la sufficiente impulsività delle idealità sociali, che devono governarlo venute meno le idee religiose, lo troverete allora impreparato, e con quelle disposizioni perniciose, nelle quali il regime religioso, che le ha prodotte, lo lascierà: abbandonandolo alla loro balìa, ed esponendolo ad un processo di trapasso, dalla schiavitù religiosa alla libertà civile, brusco, e quindi troppo laborioso e accompagnato da scosse violente e disastrose.

PARTE QUARTA

—

DELLA RESPONSABILITÀ E DELLA SANZIONE MORALE

CAPO I.

—

Il concetto positivo della responsabilità.

1. — Al punto, al quale siamo arrivati, il metafisico potrebbe dire al positivista:

« Fin qui voi avete dimostrato che l' azione umana è corrispondente ad una idealità, impulsiva per sè, anche senza e contro la coefficienza di motivi egoistici. E con ciò credete di avere asserita la *moralità*. Ma falsamente. La moralità implica un altro elemento; quello cioè della *responsabilità*. E, finchè non si abbia anche questo, man-

cherà sempre ancora all' atto un requisito *essenziale* per essere morale.

Voi poi, questo elemento, nè lo avete posto, nè potete porlo; mentre la vostra dottrina ne implica assolutamente la esclusione. E ne implica la esclusione, perchè la responsabilità suppone, che il volere si determini da se stesso alla azione, indipendentemente da una forza che lo costringa; ossia, che esso sia causa, senza essere stato effetto; e voi insegnate, invece, che è causa solo dopo e in quanto è stato effetto. Come in tutto il resto dei fenomeni naturali. »

2. — L' argomentazione è di una terribile speciosità. Il metafisico vi si trincera come in una, ultima sì, ma secondo lui affatto inespugnabile posizione: e la generalità dei positivisti non pensa neanche a contrastarla.

Dicemmo già sopra, che la generalità dei positivisti si arrende sul punto dell' *egoismo* dell' azione morale: e chi ne volesse le prove non avrebbe che a leggere il lavoro interessantissimo di G. Barzellotti intitolato: *La moralità nella filosofia positiva.*

Aggiungiamo ora, che la generalità stessa si arrende anche sul punto della *responsabilità.*

Ma noi dobbiamo invece dimostrare:

Che l' argomentazione del metafisico non ha niente di inespugnabile.

Che, contrariamente a quello che ritiene la generalità dei positivisti, nel *positivismo* la responsabilità delle azioni umane è affermata e scientificamente dimostrata ed assodata.

È quindi nel positivismo è affermato ed assodato per l'azione umana anche il carattere della responsabilità, che conveniamo nel ritenere *essenziale* alla moralità, nè più nè meno che il metafisico.

3. — L'*assoluta* responsabilità corrisponde ad una *indipendenza* pure *assoluta* del volere da una causa determinante.

Ma l'indipendenza assoluta del volere da una causa determinante è, o l'idea confusa del volgo, o quella posta da Emanuele Kant nella sua *Critica della ragione pratica.*

Ora l'idea confusa del volgo non è altro che una applicazione all'atto umano della illusione, smentita solennissimamente dalla scienza, onde la causalità del fenomeno, anche fisico, quando non apparisce il suo nesso con una precedente, si *principia* nella cosa producente. Come, del movimento della luna, nella luna stessa. Quindi l'idea confusa del volgo non ha valore per fondarvi sopra scientificamente la responsabilità delle azioni umane.

E l'idea kantiana non è altro veramente se non questa stessa idea volgare posta nel modo più rigorosamente astratto e logicamente conseguente, e insieme all'affermazione, la più decisa ed espressa, della sua diametrale opposizione all'altro astratto del principio di causalità, e del suo non valore come *cosa in sè;* ossia solo come supposizione logica e non come affermazione metafisica. Anche l'idea kantiana quindi non può servire per fondarvi sopra la responsabilità intesa dal metafisico (1).

---

(1) Vedi la Nota alla pag. 177 e 178, e l'altra a pag. 230.

4. — Il metafisico della filosofia tradizionale quindi è costretto a rinunciare alla idea della volontà siccome *assolutamente* indipendente da una causa determinante. E ad ammettere una *qualche* dipendenza di esso volere da *qualche* causa.

È costretto quindi a rinunciare alla responsabilità assoluta, e a contentarsi della *responsabilità relativa*. E con ciò la questione cambia aspetto, e la cittadella del metafisico rimane esposta ad essere espugnata.

5. — Le restrizioni poste nelle dottrine dei metafisici alla libertà del volere le accennammo sopra (1). Qui, per dimostrare come essi siano costretti ad ammettere *una qualche dipendenza del volere da qualche cosa*, gioverà accennare eziandio, che essi lo considerano siccome una *causa creata;* e perciò considerano l' essere suo, tutto quanto, sia quale sostanza, sia quale facoltà ed energia operante, effettuato perennemente, in tutti gli istanti della sua durata nella realtà dell' esistenza, dalla virtù creatrice di dio.

È vero che qui, per isfuggire alla necessità di concludere alla dipendenza dell' attività volontaria, vengono fuori dicendo che, ponendo al di sopra del volere la causazione divina, la pongono però in modo che, stante la infinita di lui potenza, egli la crei di una *essenza* libera, ossia atta ad operare indipendentemente da qualunque determinazione precedente. Ma è questa niente altro che la solita gherminella del creazionismo, che, quando si

---

(1) Libro I, Parte II, Capo III, n. 16 ed altrove.

vede alle strette, intorbida, a somiglianza della seppia, le acque della logica col mistero della essenza imperscrutabile.

Non c' è essenza che tenga. Essenza o non essenza, il determinato è il determinato, e l'indeterminato è l' indeterminato. E il dire, che l' uno è nello stesso tempo l'uno e l' altro, è il puro assurdo. Come è il caso qui dei creazionisti. Poichè prima dicono: Il volere dell'uomo è una energia data, e una energia data è tale per le determinazioni che ne costituiscono l' essere; sicchè dio, che lo pone, ne pone necessariamente anche le determinazioni. E poi soggiungono: Queste determinazioni però, poste da dio nella energia volitiva, creandola, non sono propriamente determinazioni, essendo in sè essenzialmente indeterminate.

E l' evidenza di questo discorso è tale, che si impone ai creazionisti medesimi, in quello stesso che la negano. Come apparisce dalle tante restrizioni da loro poste nel caso pratico alla libertà, e che furono già da noi notate.

6. — Dunque indipendenza assoluta del volere no; per nessuno. Non pel positivista: ma neanche pel metafisico.

Se poi si parla di *indipendenza relativa* del volere, siccome questa la stabilisce il positivista (come vedemmo sopra parlando della *libertà dell' arbitrio*) più scientificamente del metafisico, ciò che si può concedere, in relazione ad essa libertà, circa la responsabilità in questione, ai metafisici, lo si potrà anche al positivismo.

7. — Per isciogliere il problema, che così ci proponiamo, badiamo però soprattutto a due cose. Badiamo ad evitare le questioni di parole, e le inutili discussioni a priori, cercando invece che siano gli stessi fatti, che decidano inappellabilmente.

La parola *responsabilità* (come la correlativa *imputabilità*) nel significato volgare implica l' idea della indipendenza assoluta del volere. Una volta che tale assolutezza della stessa indipendenza viene negata, poichè si ammette solamente la indipendenza relativa, il significato non resta più lo stesso; ma deve necessariamente modificarsi.

E su ciò non può più esserci questione. La responsabilità, nel detto senso volgare, è per lo scienziato anche metafisico tolta di mezzo. E non se ne parli più.

Ora si domanda: Si può ritenere la parola in senso modificato? Modificato cioè nella misura che si è modificata la premessa logica, onde si inferisce?

Ho detto che non voglio questione di parole. Chi è tanto sofistico, da non volere più l' identica parola, venuta meno l' identità del senso, ne prenda un'altra. Gliene lasciamo la libertà più illimitata.

La libertà che gli neghiamo è di esigere che i fatti del volere, se mai si presentassero, dietro l' osservazione positiva, con caratteri speciali i quali li distinguano *in una qualche maniera* da tutti gli altri della natura, non possano essere contraddistinti per tali caratteri da questi, e *si confondano* con essi, qualificandoli colla stessa parola e nello stesso senso.

A noi però rimarrà sempre il diritto di ritenere la

parola, col senso modificato, quando lo esiga la necessità di contrassegnare con essa dei fatti caratteristici del volere, che lo distinguano da tutti gli altri della natura, per la legge generale della evoluzione del linguaggio; per la quale le parole seguono le idee, e si continuano ad usare in un senso modificato, a misura che si modifica il concetto corrispondente. Legge questa tanto generale, che non esiste, si può dire, in tutto quanto il linguaggio nostro attuale, nessuna parola che abbia oggi lo stesso significato che ebbe quando si adoperò la prima volta dai nostri antenati, e che anzi, dai primi a noi, non abbia subìto una lunghissima serie di modificazioni di significato.

8. — Facciamo dunque invece la questione della *cosa*. I metafisici non liberisti, e la generalità dei positivisti (come ricordammo già) dal principio, che l'atto del volere è l'effetto di una causa precedente che lo determina, dedussero la *irresponsabilità;* e posero quindi il fatto umano, senza distinzione, nella categoria di tutti gli altri fatti della natura; pogniamo, come il fatto di una palla di bigliardo, che si muove urtata da un'altra.

Hanno ragione di farlo? La risposta la dia l'analisi sperimentale del fatto stesso.

9. — L'atto di un bruto, non lo si valuta come quello di un uomo. Di fronte all'uomo ci garantisce la legge scritta sopra un codice; di fronte al bruto ci garantisce solo la museruola e la catena.

L'atto di un bambino, non lo si valuta come quello

di un adulto. Al bambino si perdona quell'azione medesima, che nell'adulto si punisce.

L'atto di un mentecatto, non lo si valuta come quello dell'uomo di mente sana. Lo stesso fatto, che, compiuto dal mentecatto, muove a pietà, compiuto dall'uomo di mente sana, muove a sdegno.

L'atto dell'uomo svegliato, non lo si valuta, come quello dell'uomo nello stato del sogno o di sonnambulismo, o sotto l'azione di sostanze inebbrianti o simili. Poichè lo si giudica innocente del male fatto dormendo, o nella ebbrezza; e colpevole del male fatto essendo desto, e libero dall'azione delle sostanze suddette.

10. — Ecco un primo ordine di differenziazione di fatto fra atto ed atto, ossia quello del diverso *rapporto sociale,* che ne emerge. Ora un secondo.

Nel mentecatto, la differenza de' suoi atti da quelli dell'uomo di mente sana, la si constata corrispondere ad una differenza anatomica e fisiologica.

E tanto, che si constata eliminarsi la differenza degli atti quando si riesca coi processi dell'igiene e dell'arte medica ad eliminare le differenze anatomico-fisiologiche.

11. — Questo, il secondo ordine di differenziazione di fatto fra atto ed atto. Ed ora un terzo.

La conformazione anatomica del cervello non è la stessa nel bruto e nell'uomo.

E nel bambino non è ancora diventata quella dell'adulto.

E lo stato fisiologico dell' uomo desto non è lo stesso di quello del sognante, del sonnambulo, dell' inebbriato.

12. — La differenza quindi indicata sopra fra atto ed atto non è una semplice illusione.

Ma è una differenza constatata in un modo positivo.

13. — Si aggiunga ora poi, che, la differenza medesima, la scienza è riuscita, non solo a constatarla in sè, come cosa di fatto indubitabile, ma anche a scoprirne la dipendenza da una causa speciale, anch' essa positivamente stabilita.

E questa causa speciale è precisamente quella da noi descritta sopra, parlando dell' *arbitrio* dell' uomo (1), e del *senso* del volere, che è la manifestazione nella coscienza del suo funzionamento (2), e del fenomeno della *attenzione* (3); e che dicemmo la *specializzazione umana* della attività centrifuga dell' apparato centralizzante del cervello, e la *formazione centrale speciale umana*, in corrispondenza colla formazione cerebrale dell' uomo centripeta, o delle sue idealità: e che poi paragonammo, fino dal principio (4) al macchinista, che coll' intervento della sua azione determina, spostando la leva reggente lo stantuffo, il movimento della macchina e la sua direzione.

E che, nello stesso tempo, in diversi luoghi della

(1) Libro I, Parte II, Capo IV, n. 11.
(2) Libro I, Parte I, Capo II, n. 1.
(3) Libro I, Parte I, Capo VII, n. 6 ed altrove.
(4) Libro I, Parte I, Capo I, n. 3.

presente trattazione, dimostrammo esserci, e poter funzionare senza impedimento o colla necessaria energia, precisamente là dove si pone la distinzione dell' atto dell' uomo, dell' adulto, del sano di mente, dello svegliato, e padrone di sè da quello del bruto, del bambino, del mentecatto, del dormiente e dell' inebbriato.

14. — Ciò posto che cosa fanno i metafisici deterministi e i positivisti della irresponsabilità?

Essi non fanno altro che sopprimere teoricamente una differenza che si riscontra *realmente* nella natura.

Dal punto di vista positivo adunque la loro teoria è falsa, ed è vera l' opposta e che noi affermiamo; quella cioè che esiste una differenza tra atto ed atto.

15. — Resta a vedere ora, se la specialità di atti dell' uomo della quale mostrammo reali ed evidenti i caratteri, può ragionevolmente essere distinta col chiamare quegli atti *responsabili*, a differenza di tutti gli altri diversi, che si chiamano irresponsabili.

16. — E gioverà perciò riassumere i dati del problema.

La chimica distingue nella natura una funzione speciale; la funzione chimica: e degli oggetti dai quali essa è esercitata; gli atomi. E la distinzione della funzione chimica è reale come sono reali gli atomi, che la esercitano.

La fisica distingue nella natura una funzione speciale; la funzione fisica: e degli oggetti dai quali essa è eser-

citata; le molecole. E la distinzione della funzione fisica è reale, come sono reali le molecole, che la esercitano. E ciò malgrado che la funzione fisica implichi la chimica.

La fisiologia distingue nella natura una funzione speciale; la vita: e degli oggetti dai quali essa è esercitata; gli organi fisiologici. E la distinzione della funzione vitale è reale, come sono reali gli organi fisiologici, che la esercitano. E ciò malgrado che la funzione vitale supponga sotto di sè la fisica e quindi anche la chimica.

La psicologia estetologica dell' istinto, o dell' animalità universale, distingue nella natura una funzione speciale; quella della *riflessione immediata* della eccitazione sensitiva dal centro ricevente al centro emittente; sia semplicemente dall' organo del senso impressionato all' organo mosso, sia propagandosi prima l'eccitazione sensitiva dal centro direttamente scosso ad una totalità di centri nervosi associati, o con azione simultanea, o con azione successiva, come nell' *istinto*. Distingue, dico, questa funzione speciale; e degli oggetti dai quali essa è esercitata; cioè il centro nervoso centrifugo *congiunto immediatamente* al centripeto. E la distinzione di tale funzione estetologico-istintiva è reale, come sono reali le masse nervose centrifugo-centripete, che la esercitano.

La psicologia fantasmologica della volontà, o dell' animalità superiore, distingue nella natura una funzione speciale, quella della riflessione *mediata* della eccitazione sensitiva (semplice o associata nella cooperazione complessa dell' istinto) per la *intromissione* dell' apparato cerebrale sovraneggiante, che ha in sè la forza, e di fre-

nare le riflessioni nervose incoate, e di renderle più potenti, e l' esercizio del quale è accompagnato da un sentimento speciale, dal sentimento cioè del *volere*. Distingue, dico, questa funzione speciale: e degli oggetti dai quali essa è esercitata; vale a dire le masse nervose *regolatrici* delle comunicazioni fra gli apparati detti sopra, direttamente centripeti e centrifughi. E la distinzionc di tale funzione fantasmologico-volontaria è reale, come sono reali le masse nervose regolatrici, che la esercitano.

La psicologia ideologica dell' arbitrio o etica, o della animalità umana, distingue nella natura una funzione speciale; quella della azione regolatrice o volontaria in relazione alle formazioni rappresentative superiori; cioè alle *idee*. Distingue, dico, questa specialità di funzione volitiva: e degli oggetti dai quali essa è esercitata; vale a dire le corrispondenti particolarità del cervello dell'uomo, onde esso si singolarizza, non solo fra gli animali in genere, ma anche in ispecie fra i vertebrati, anche superiori. E la distinzione di tale funzione *ideologico-volontaria* è reale, come sono reali le particolarità organiche cerebrali, che la esercitano.

E ciò malgrado che questa funzione ideologico-volontaria o etica, supponga sotto di sè la fantasmologico-volontaria, la estetologico-istintiva, e quindi la puramente fisiologica, e la fisica, e la chimica.

E come si deve riconoscere la distinzione dell' una dall' altra delle suddette funzioni, così si deve riconoscere la distinzione di una di queste da tutte le altre prese insieme.

Onde si dovrà dire, che la funzione etica è una fun-

zione *sui generis,* e perciò distinta da tutte le altre che non sono la funzione etica stessa; cioè dalla fantasmologico-volontaria ed estetologico-istintiva; e dalla fisiologica, fisica e chimica; o, in una parola, che la funzione etica si distingue da qualunque altra funzione della natura.

Dico ora adunque; tutte le funzioni naturali, contrapposte qui all' etica, le chiamo, per un carattere comune che hanno, produttrici di atti *irresponsabili.*

E la funzione etica, pel carattere che la distingue da tutte le altre, la chiamo (con un appellativo opposto) produttrice di atti *responsabili.*

Capo II.

Le diverse specie di gradazioni degli atti umani in relazione alla responsabilità.

1. — Ma, se è evidente la *distinzione* e quindi la necessità della doppia denominazione, non lo è così ancora quella della denominazione *opposta.*

Perchè emerga la evidenza della necessità anche della denominazione opposta faremo alcune osservazioni.

2. — Osservazione prima. Ossia la questione della gradazione delle funzioni.

Si dice: Dalla funzione istintiva alla volontaria, da questa alla etica, non c' è salto, ma continuità di gradazione. E quindi non si può fissare un punto, al quale si possa dire: qui finisce l' una e comincia l' altra. Ed è impossibilitata così anche la distinzione sopra asserita.

E in vero (si soggiunge) l' apparato umano per la funzione volontaria ideale non è se non un ingrandimento di un edificio già esistente nel bruto e formato degli elementi medesimi e disposti in modo analogo. E il fatto della deliberazione dietro una rappresentazione astratta si innesta in modo indiscernibile con quello della deliberazione dietro il fantasma concreto. E ciò tanto se si guarda nella serie delle funzionalità volitive umane, quanto se si guarda nella serie delle forme volitive, dalle specie inferiori degli animali alle superiori. Nel quale senso si trova che la stessa deliberazione dietro l'idealità astratta non è per nulla un fatto esclusivamente umano. Ma è comune, e in maniera palese, anzi notevolissima, anche nei bruti, massime nei superiori.

Rispondiamo. La gradazione da diverso a diverso nella natura è sempre per *infinitesimi* di distanza. Ossia, guardata nella sua continuità, è *indiscernibile*. Come dimostrai nella « *Formazione Naturale* ». In modo che il diverso non si può rilevare se non prendendo due punti lontani sulla linea continua della gradazione. Non deriva da questo però che nei detti due punti lontani non si abbia realmente la diversità naturale dei fatti confrontati.

Se non si avesse, non si avrebbe neanche la diversità tra il fatto chimico e il fisico: tra questo e il fisiologico. Cioè la negazione della distinzione del volere ca-

ratteristico umano dal generico dell' animale si nega e si pone come la distinzione tra il fatto chimico dell'affinità e il fisico del calore. E noi non domandiamo di più.

Anche circa i fenomeni chimici, fisici e fisiologici si verifica che i soggetti materiali investiti della funzionalità relativa sono costituiti degli elementi medesimi, i quali vanno reduplicandosi dall' uno all' altro con ragione analoga. E le funzioni stesse consistendo in movimenti delle masse che le effettuano, e questi movimenti diversificandosi nel ritmo, nell' intensità, e nella direzione, e, per tutti questi, per gradazioni infinitesimali, è impossibile dire: Qui finisce il movimento o la funzione chimica, e qui comincia la fisica: qui finisce la fisica e qui comincia la fisiologica.

Che se poi nel bruto superiore si trova il fatto della deliberazione volontaria in corrispondenza colla formazione rappresentativa astratta, ciò non toglie che questo fatto, come tale, non si distingua dalla volontarietà inferiore già notata, massimamente preso nella sua forma più cospicua del volere umano.

E non osta che ne verrebbe la conseguenza di dovere estendere la qualifica dell' atto umano, comprendente anche la responsabilità, allo stesso bruto. Se nel bruto c' è l' analogia del volere, ci deve essere e si deve ammettere, l' analogia della responsabilità. Ma questa solamente tanto, quanto è l' analogia stessa.

Per l' interezza della quale analogia si deve ricordare però che l' idealità direttiva del volere, contemplata nel presente discorso, come diremo ancora più chiaramente sotto, è l' *idealità sociale.*

Si insisterà anche qui; e si soggiungerà: Anche nei bruti si danno le idealità sociali, come i loro fatti sociali. E allora noi risponderemo di nuovo: E la responsabilità pure. Come anche diremo sotto. Ma poi si dovrà però concedere sempre, che, come c' è differenza tra società belluina e società umana, così c' è differenza tra responsabilità belluina e responsabilità umana. Differenza di responsabilità, come differenza di tipo, e quindi di specie naturale. Là il cenno e l' abbozzo; qui la forma spiegata e piena. Il bruto fa già dei ragionamenti: ma non della scienza propriamente detta; non l' applicazione del vapore alla locomotiva, e dell' elettricità al telefono; non dei trattati di filosofia. Quantunque a tutto ciò si arrivi per via di ragionamenti. E così dicasi anche delle volizioni per regole astratte, colle relative sanzioni; non avendosi quindi ancora nei bruti l' etica umana, diretta secondo un codice scientificamente razionale, e giudicata colle formalità della procedura legale e coi verdetti dei tribunali.

E siccome, malgrado le relative predisposizioni del bruto, la scienza è caratteristica dell' uomo, così la responsabilità morale propriamente detta, malgrado le analogie della deliberazione volontaria di quello.

3. — Osservazione seconda. Ossia la questione della gradazione dell' autonomia.

Si dice: poichè la responsabilità è un correlativo dell' *autonomia*, mentre la irresponsabilità è un correlativo della *eteronomia*, sorge da sè il seguente dilemma. O basta, per avere la responsabilità dell' agente una

qualche autonomia; e allora, avendosi l' autonomia in qualche grado, non solo nell' uomo, ma anche negli altri animali, anzi nelle stesse piante, e perfino nelle cose inanimate, come fu dimostrato sopra, si dovrebbe dire che la responsabilità competesse a tutti gli agenti naturali; e quindi che non fosse caratteristica dell' uomo: o, per avere la responsabilità dell' agente si richiede l' assenza assoluta della eteronomia, ossia l' assoluta autonomia; e allora, siccome nemmeno l' autonomia umana è assoluta, come pure fu dimostrato sopra, così la responsabilità non compete nemmeno all' uomo.

L' argomentazione pare insuperabile, e non è invece se non un cavillo. E si riduce per chi lo adopera a quella mera questione di parole, che noi dichiarammo sopra di volere eliminare.

Se si vuole che la parola *responsabilità* corrisponda solamente alla autonomia assoluta, sia pure: ma allora se ne trovi un' altra che corrisponda al fatto reale della autonomia relativa. Siccome il fatto esiste realmente, chi voglia notarlo (ed è pur forza notarlo) una qualche parola bisogna che la adoperi all' uopo. E non può poi impedire a noi di adoperare quella in discorso, essendo la parola in uso, e determinandone noi il senso espressamente nei termini di relatività che abbiamo detto.

E se si vuole, una responsabilità, farla corrispondere all' azione dovunque vi si riveli in qualunque modo una autonomia, e quindi all' azione di tutti gli animali, e degli esseri organici ed inorganici, sia pure. Siamo pronti a riconoscere che questa responsabilità esiste realmente. E che si appalesa nel modo il più evidente, sia *oggetti-*

vamente, nelle reazioni della cosa sulla cosa, e in quella che Darwin ha chiamato *la lotta per la esistenza;* sia *soggettivamente* nell' apprezziazione fatta dall' uomo delle cose tutte, che egli distingue appunto per questo (e si noti il fatto, che è di una importanza psicologica capitale) in due grandi categorie; cioè delle *buone* e delle *cattive:* cercando, conservando, promuovendo, amando ed accarezzando le prime; evitando, distruggendo, odiando le seconde, e vendicandosene.

Resterà però sempre, che l' autonomia umana sia qualche cosa di distinto dalle altre autonomie inferiori. E che quindi debba corrisponderle una responsabilità speciale. E che una parola speciale si possa e si debba usarla per significarla. E che nulla può ostare, che noi ci serviamo all' uopo di questa parola di responsabilità, già in uso, poichè ne abbiamo determinato il senso così che corrisponda alla specialità di autonomia in discorso. Lasciando per le altre i termini in uso, e attissimi allo scopo, di buono e cattivo.

Molto più che nell' azione autonomica umana si verifica una circostanza che manca nelle altre, e *si confà singolarmente* coll' idea della responsabilità. La circostanza cioè, che, mentre negli agenti in genere la forza impellente è *una particolarità,* nell' uomo, nel quale l'*impulsività è dalla idea,* l'arbitrio, dipendendo così da una generalità, poichè tale è l' idea, si trova di fronte, non al fatto singolo che determina il fatto singolo, come negli altri agenti, ma ad una legge, che si presenta nella forma di una regola autorevole da applicarsi da lui stesso al

caso determinato. Come dimostrammo sopra (1), parlando del carattere speciale della psiche umana.

Merita una speciale attenzione il punto da noi qui toccato. La cosa, che agisce a produrre un effetto, si concepisce in istato di attività in quanto *termine di applicazione* di una forza, che lavora sotto la direzione di una legge esterna alla cosa stessa, e sovrastante ad essa dal di fuori. Non così il soggetto umano. Il soggetto umano è l' arbitrio determinante l' atto volontario per l'impulso della idealità dalla quale dipende. Ma anche questa idealità appartiene al soggetto stesso. Onde esso è in pari tempo, sotto questo punto di vista, e in modo caratteristico (e distinto per ciò da ogni altro agente), non solo la forza causante, ma anche la legge della forza medesima. La legge, che è presente nella coscienza dell' uomo in tutta la sua generalità, anche se non è eseguita dalla sua volontà.

Certo, se un uomo, in un dato momento, fa un dato atto, vi è determinato dall' atteggiamento particolare del momento della sua idealità impellente; in modo che l'idealità stessa, siccome impellente reale dell' atto dato, è un particolare determinatissimo; tanto determinato, quanto l' atto medesimo che le consegue. Ma ciò non toglie che nella coscienza non risplenda in pari tempo, non solo il determinato impellente della idealità, ma anche tutto il generale restante; che, se non colla forza atta a muovere la volontà allora, c' è però sempre con quella di essere

(1) Libro I, Parte III, Capo III,

conosciuto, e quindi di essere *potenzialmente* impellente quandochessia.

Il che crea nel soggetto umano una condizione di cose speciale; propria di esso solamente, e che non si trova altrove fuori di lui.

Cioè: primo, il suo atto contrario alla legge, la quale parla alla coscienza, anche se non fu obbedita, le si presenta con questo rapporto di contrarietà ad essa legge; che è così *un rapporto reale e speciale dell' uomo.* Ed è quel rapporto che è indicato dalla parola colpa. E che corrisponde al fenomeno psichico speciale, allora verificantesi, del *rimorso.*

Secondo, per ottenere nell' uomo una direzione diversa de' suoi atti, anzichè fare una diversa applicazione diretta su di esso di una legge naturale di cui non abbia coscienza egli stesso, e che sia a lui affatto esteriore, come è il caso per gli atti delle cose in genere, occorre (con opera che va solo indirettamente a terminare sulla sua attività motrice), che si promuova l' efficacia della rappresentazione regolatrice, che già vi esiste.

Il che equivale a dire, che, dove, per determinare la efficienza in genere delle cose, si applica ad esse una causa diretta o *fisica,* per determinare la efficienza dell' arbitrio umano, se ne applica invece una indiretta o *morale.*

4. — Osservazione terza. Ossia la questione della gradazione dell' equilibrio. O della così detta forza irresistibile del nostro codice penale.

Si dice: Anche ammesse tutte le conclusioni prece-

denti, esiste però sempre ancora una ragione, onde vanno poi a risolversi nel nulla.

La responsabilità, presa nel senso relativo sopra indicato, o c' è sempre nell' uomo, o non c' è mai. Ma non si ammette che ci possa essere sempre, mentre la si nega nei casi della cosìdetta forza irresistibile; dunque non c' è mai.

E l' asserto, che, o c' è sempre, o non c' è mai, si prova così;

Fra l' assoluto e il relativo la differenza è dell' infinito. O, che è lo stesso, l' assoluto é come l' infinito, e il relativo come il finito. Dati quindi più relativi, i quali, confrontati l' uno con l' altro, siano di grandezze molto diverse (per esempio, uno grandissimo e l' altro piccolissimo), se tutti e due insieme si confrontano coll' infinito, vengono a valere lo stesso; perchè tanto l' uno quanto l' altro, qualunque sia la grandezza loro, hanno lo stesso rapporto di infinitesimi col termine di confronto. Vengono a valere lo stesso: vale a dire, questo solamente, che esistono come relativi. Ma tutti e due: tanto il grandissimo quanto il piccolissimo.

Così della responsabilità. Ridotta questa a essere una responsabilità relativa, come non c' è più mai questa responsabilità siccome assoluta o vera, ci resta poi sempre siccome responsabilità relativa; ci resta sempre, come il titolo pel quale si pone. Il titolo cioè del concorso nell' azione dell' apparato rappresentativo ideale, e del volente. Concorso, il quale, se non è isolato da qualunque altra coefficienza, come nel concetto della responsabilità

assoluta, ma è più o meno grande, insieme con altre, esiste però sempre nell' uomo, finchè l' uomo è tale.

E, in altra maniera. Libero da una forza, che irresistibilmente lo spinga, non si potrebbe asserire il volere, se non sottraendo questo interamente alla azione di cause atte a determinarlo. Il che non si fa. L' atto del volere sempre, in qualunque caso, lo si considera un effetto irresistibilmente prodotto dalle cause che operano sopra il volere stesso. L' atto del volere quindi ha sempre, in qualunque caso, una forza irresistibile sopra di sè. Tutto si riduce dunque ad essercene o di più o di meno di qnesta forza impellente irresistibilmente. Ma tale differenza, per quanto grande la si assuma, lascia sussistere sempre, allo stesso modo, la irresistibilità della forza causatrice.

Rispondiamo. Le suddette argomentazioni, che apparentemente si riferiscono all' assunzione della responsabilità siccome relativa e non assoluta, hanno invece valore solamente per la teoria metafisica del libero arbitrio indipendente da qualunque causa determinatrice. E ciò, perchè essa ammette contemporaneamente una realtà di influenze sul volere di cause, che agiscono su di esso, come già ricordammo. E tanto, che i metafisici non possono schermirsene in nessun modo. Ma non valgono niente contro la nostra dottrina; e si sciolgono, mostrando che, usate contro di noi, si fondano sopra dei meri equivoci.

E l' equivoco è, che le due cose specificamente distinte, dell' azione non etica ed etica si assumono come identiche, mentre è precisamente la distinzione dell' una dall'altra che giustifica la responsabilità: la quale non è già l' indipendenza assoluta da una causa qualunque, ma solo

l' indipendenza diretta dalla causa che non sia l' arbitrio mosso dalla impulsività dell' idea.

Il vero dunque, in proposito, è semplicemente come segue. E prima rappresentandolo in un modo materiale.

Ho una bilancia. I suoi due piatti, R e I, sono appoggiati ciascuno ad una molla, la quale coll' abbassarsi quando il piatto discenda dalla sua parte, smuove una assicella scorrente esternamente dall' alto al basso lungo la parete di un vaso, e in modo la lasciarvi scoperta una fessura verticale praticatavi e in ragione che si abbassa. E i due vasi siano ripieni di un liquido: per esempio, quello che corrisponde al piatto R, di vino; e quello che corrisponde al piatto I, di acqua. Dall' uno e dall' altro vaso sgorgherà il liquido contenuto ogni volta che si abbasserà il piatto corrispondente col premere la molla applicatavi, e quindi la assicella relativa. E in quantità proporzionata all' abbassamento stesso. Cioè, più sarà l' abbassamento, e più sarà la quantità di liquido sgorgante.

L'apparato intero mi rappresenti l'uomo tutto quanto. Il piatto R, la causa etica (l' arbitrio che si muove per l' impulso dell' idealità) e il piatto I, la non etica (l'istinto e la volontà mossa dalla formazione psichica concreta, come nel bruto). E quindi il vino la *Responsabilità* relativa alla *causa etica*, e l' acqua la *Irresponsabilità* relativa alla *causa non etica*.

Rappresento in pari tempo l' intensità dell' azione delle cause con dei pesi; in duemila parti e di un grammo l' una. Mille bianche pel piatto I, ossia per la forza non etica, e mille rosse pel piatto R, ossia per la forza etica. E la natura e la disposizione delle molle sia tale che la

pressione di una di queste parti sopra un piatto faccia abbassare l' assicella, e scoprire la fessura, di un millesimo della sua lunghezza; ovvero di un grado, posto che la lunghezza della fessura sia stata graduata dividendola in mille parti; e che quindi lasci sgorgare la millesima parte del liquido contenuto, che suppongo sia in tutto un litro.

Faccio ora l' esperimento così. Sul piatto R metto tutti e mille i pesi rossi, rappresentandomi per tale maniera il massimo ipotetico della forza etica. Ne verrà che dal vaso sottoposto sgorgherà tutto il litro del vino contenuto. Cioè a mille parti di lavoro della forza etica corrisponderanno mille parti di responsabilità ottenuta.

E si noti attentamente. Le mille parti di responsabilità ottenuta non corrispondono ad un lavoro del piatto R, che si muova da se stesso senza una causa che lo determini. No, il piatto R, per muoversi, ha avuto bisogno di una causa determinante; cioè dei mille millesimi di pesi rossi.

Per cui il lavoro del piatto R è, sotto questo punto di vista, nelle identiche condizioni di quello che facessi fare al piatto I, mettendovi sopra (levati i pesi rossi del piatto R) i mille pesi bianchi, e facendo sgorgare dal suo vaso corrispondente il litro d' acqua contenuto, e che mi rappresenta la irresponsabilità del lavoro non etico.

In una parola, tanto la responsabilità quanto la irresponsabilità, corrispondono ad un lavoro determinato da una causa, che irresistibilmente produce il suo effetto, secondo una legge naturale a cui ubbidisce.

E la differenza è solo in ciò, che la responsabilità è

corrispondente alla causalità dei pesi rossi, ossia della forza etica; mentre la irresponsabilita è corrispondente alla causalità dei pesi bianchi, ossia della causa non etica. Causalità sempre; ma, nei due casi, due causalità diverse.

Seguitiamo il nostro esperimento.

Essendo il piatto I senza pesi, e ripieni i due vasi, sul piatto R, invece di mille pesi rossi, ne metto solo cinquecento. Dal vaso corrispondente uscirà solo un mezzo litro di vino. Ossia a cinquecento di causa etica corrisponde cinquecento di responsabilità.

Vuol dire, che la causa etica è, o più o meno. Cioè in ragione dell' idealità formatasi nella mente dell' uomo, sia per la educazione ricevuta, sia per la capacità intellettuale sulla quale la educazione ha influito, sia per qualunque altra causa, atta all' effetto della formazione psichica umana. E in ragione anche della complessione volontaria sviluppatasi allato alla idealità, sia per l' indole speciale dell' individuo, sia per l' esercizio della abitudine preceduto, sia per qualunque altra causa atta all' effetto di creare il vigore della volontà, secondo ciò che abbiamo spiegato nel corso della nostra trattazione.

Onde, l' assenza pura e semplice di un contrasto per parte di una causa non etica non determina per l' azione etica la responsabilità intera. Ma la responsabilità, anche nel caso ipotetico dell' azione etica sola, è in proporzione del suo quanto, che può essere, e molto e poco.

Adesso poi un altro esperimento.

Rimesse le cose nello stato primitivo, poniamo con-

temporaneamente dei pesi rossi sul piatto R, e dei pesi bianchi sul piatto I.

Ma prima sul piatto R un maggior numero di pesi rossi; per esempio, ottocento. E sul piatto I un minor numero di pesi bianchi; per esempio, quattrocento.

Questi quattrocento elideranno la forza di altrettanti rossi sull' altro piatto, che discenderà ancora, ma solo per quattrocento gradi, facendo sgorgare quindi quattrocento millesimi di litro di vino.

E in questo caso avremmo, che, con ottocento di forza etica, se contemporaneamente agisce la causa non etica per quattrocento, la responsabilità dell' azione è, non di ottocento come la causa etica, ma solo di quattrocento.

Ma, rimesse le cose come al principio, facciamo l' esperimento opposto. Ottocento pesi bianchi sul piatto I, e quattrocento rossi sul piatto R. Dal vaso del vino neanche una goccia; ma invece quattrocento millesimi del litro di acqua.

Ciò vuol dire, che in questo caso non si ha più nulla di responsabilità, malgrado l' azione etica di quattrocento.

Ed ecco il caso della *forza irresistibile* del codice penale. L' azione in discorso è irresponsabile per l' eccedenza di quattrocento di forza non etica determinante l' azione. In una parola ciò che si dice la *forza irresistibile*, che scusa l' azione umana, non è puramente e semplicemente la forza irresistibile che determina l' atto, perchè tale forza irresistibile c' è sempre in tutti gli atti, anche in quelli detti responsabili; ma solo quella

fòrza non etica che *elide* la forza etica, la quale pure agisce in modo irresistibile. La elide; cioè: o è sola ad agire, o supera l' altra e quindi produce un effetto in proporzione dell' eccedenza; o è minore, e quindi diminuisce la responsabilità in ragione del concorso.

E qui poi occorre porre una avvertenza di massimo rilievo. Soprattutto perchè d' ordinario non si fa.

La forza etica è un fattore da calcolarsi anche negli atti irresponsabili. È da calcolarsi per la ragione che concorre a diminuire la forza della azione irresponsabile stessa.

E difatti è evidente che gli effetti delle condizioni di prevalenza della forza irresponsabile, come l' accesso dell' ira, la ubbriachezza e via discorrendo, sono diminuiti nelle persone colte ed educate da un concorso in dose maggiore della forza etica, in confronto del caso analogo nelle persone rozze ed ineducate.

Ed ora finalmente l' ultimo esperimento. Quello di tanti pesi bianchi sopra il piatto I, mettiamo cinquecento, quanti pesi rossi sopra il piatto R, ossia cinquecento. Neanche una goccia di liquido, nè da una parte nè dall' altra. Cioè l' uomo non agisce, essendo elise le forze contrarie che spingono all' azione.

Ed è il caso ipotetico di due forze vive entrambi nell' uomo; la etica e la non etica; e senza che egli possa determinarsi, nè secondo l' una, nè secondo l' altra; e resti quindi inattivo.

5. — Ed ora le applicazioni e i corollarj etico-giuridici, che conseguono dalle precedenti considerazioni

onde viemmeglio dimostrare l'insussistenza della obiezione in discorso, e porre in luce la dottrina vera della responsabilità morale.

È falsissima l' idea, che la condotta di un uomo non debba avere conseguenze per parte degli altri uomini, se non in quanto le sue azioni siano di quelle moralmente responsabili.

Tale idea è altrettanto falsa quanto quella di chi ritiene la reazione sociale essere la mera difesa coattiva, anche per le azioni dell' uomo nello stato normale, che qualifica irresponsabili al pari delle fisiologiche: una mera difesa coattiva come di fronte al caldo e al freddo, alla inondazione e alla siccità.

Un uomo in mezzo alla società è la parte in relazione col suo tutto. E come egli risente in sè lo stato della società di cui fa parte, e si atteggia quindi secondo questo risentirsi, così la società risente l' atteggiamento dell' uomo singolo che la integra, e si atteggia verso di esso secondo tale risentirsi. Dico l' atteggiamento dell' uomo singolo; qualunque esso sia. O con azioni irresponsabili, o con azioni responsabili. Si risente e reagisce, non solo per queste ultime, come credono i primi sopra ricordati, ma anche per le irresponsabili. Ma non allo stesso modo, come è inteso dal secondo degli errori notati.

È questa la legge che Darwin chiamerebbe della lotta per l' esistenza. E che per me non è altro che quella generale della natura tutta quanta; quella cioè della risultante, in un punto dato, dei momenti dell'essere nelle due linee, incontrantisi nel punto medesimo, del tempo e dello spazio.

L' ambiente sociale si risente dell' azione individuale responsabile; e anche di quella irresponsabile. Anzi della stessa inazione dell' individuo. E reagisce per tutti e tre i casi indicati. Contro il colpevole, contro il disgraziato, contro l' imbecille.

Ma diversamente, secondo le tre diversità. Diversamente, perchè a diversità di effetti non possono contrastare se non diversità di cause.

6. — E la azione sociale verso l' individuo, per tutti e tre i versi indicati, come già avvertimmo altre volte, è doppia.

L' azione disponente, e l' azione raffrenante o rintuzzante.

L' azione disponente è quella per la quale si *rimuove* tutto ciò che è atto a occasionare una azione individuale anormale; e la chiamerò la disponente negativa. E quella per la quale si *promuove* tutto ciò che è atto ad ottenere l' azione individuale buona; e la chiamerò la disponente positiva. Ed è quella che nella società ha la massima importanza. Mentre una società è fiorente in ragione che gli individui componenti hanno la disposizione in sè di fare spontaneamente il bene.

L' azione raffrenante o rintuzzante poi è quella per la quale si impedisce che l' individuo disposto al male riesca a farlo; o si risarcisce il male fatto.

7. — E con ciò si spiega e si giustifica anche il fatto, che moltissime volte occorre di proporzionare l'azione sociale, mettiamo quella punitiva, non in ragione

dell' entità dell' azione individuale in sè, ma in ragione del bisogno sociale in relazione all' azione stessa. Una colpa anche piccola può essere causa di gravissimo danno della società; questa naturalmente se ne guarda, non in ragione della entità sua considerata come colpa, ma in ragione del danno che ne può ricevere.

È il principio notissimo della *salus patriae suprema lex esto;* è l' applicazione del principio darwiniano della lotta per l' esistenza; e della nostra, onde il più ha il vantaggio nel contrasto sopra di meno. E guai se non fosse così.

8. — Applicare una penalità del Codice colla sentenza del tribunale, che giudica della colpabilità legale delle azioni dei cittadini, quando la colpabilità non esiste, non avendosi nella azione dannosa la responsabilità, è cosa ingiusta, come irrazionale.

Ciò non si deve fare; ed è anche dannoso il farlo.

Ma non ne viene però la conseguenza, che non si debba far nulla per parte della società, nel caso detto. Il far nulla sarebbe anch'esso una irrazionalità ed un danno.

Qualche cosa si deve pur fare, anche in questo caso; anche se non è l' applicazione della penalità giuridica.

Qualche cosa si deve fare. Ed è una grande imperfezione dei nostri ordini sociali, che a questo riguardo sia troppo insufficientemente provveduto.

Il che dipende soprattutto dalle idee troppo confuse e imperfette della scienza circa il principio e la ragione e la causa della responsabilità morale.

E per questo rispetto meritano la più alta considera-

zione le idee dei psicologi positivi, che incominciarono a fare una analisi nuova e socialmente importantissima della dinamica vera delle azioni umane, e delle diverse gradazioni di equilibrio degli agenti irresponsabili e responsabili che vi concorrono, e della valutazione più giusta della cosidetta forza irresistibile.

E in ispecial modo quelle del nostro Lombroso sugli individui, che esso chiama i rei di delitti senza movente.

E per la via qui indicata il positivismo promette già di creare una *scienza nuova* degli atti umani responsabili e irresponsabili; di una scienza che deve essere la nuova base positiva della *legislazione.* La base positiva della legislazione; pel miglioramento del codice penale; per la sua interpretazione giusta; e soprattutto per quella serie di disposizioni, al di fuori del codice penale, che occorrono a difendere la società dal danno delle azioni non punibili giudizialmente, e a migliorare i cittadini anche dal lato della attività dannosa irresponsabile.

9. — Notiamo poi, prima di chiudere la presente osservazione sulla gradazione dell' equilibrio, che se, contro il disordine e il difetto e l' eccesso della reazione sociale in riguardo alla azione individuale, quella che teoricamente e in astratto dà il criterio giusto è la scienza, sia nello stabilire il valore del diritto individuale di fronte al sociale, sia nel distinguere l'azione irresponsabile dalla responsabile, sia nell' indicare i mezzi razionalmente applicabili all' una ed all' altra per governarla, praticamente e concretamente tutto dipende infine dallo stato di cultura morale o di umanità della società reagente.

Ed è un punto anche questo di grandissima importanza.

La cultura morale rende l' uomo non egoista, e pio e misericordioso verso gli altri, come dimostrammo nel corso della nostra trattazione. Da ciò l' *equità* della reazione sociale; e da ciò solamente.

L' egoista si regola col proprio interesse e non con quello degli altri; anzi è inclinato pel proprio interesse a non tener conto neanche del diritto altrui. Guai perciò a quelle società nelle quali i legislatori non sono gente morale e quindi disinteressata. La reazione sociale da loro prodotta sarà iniquità; ed avrà per risultato il risultato della iniquità.

La mancanza di umanità, o di sentimento pietoso, induce una reazione sociale eccessiva, e anch' essa dannosissima. L' uomo in generale non è umano col bruto. E lo castiga, se gli nuoce, eccessivamente, e oltre il bisogno e la ragione. Pel pericolo poi di un danno grave per parte sua non esita punto a infliggergli la morte. Non fa lo stesso coll' uomo; e lo risparmia di più.

Ma in ragione dell' umanità maturatasi in lui. Cosi la storia ci apprende, che nei diversi tempi la punizione fu più o meno spietata od eccessiva secondo la maggiore o minore rozzezza o spietatezza degli animi. Così la statistica ci apprende, che in una data società la punizione è più o meno spietata od eccessiva secondo la maggiore o minore rozzezza o spietatezza delle classi e degli individui.

E che ciò avvenga appunto per la ragione suddetta del sentimento dell' umanità, che vive nel punitore, si ri-

leva dalla osservazione che l' umanità stessa, dove è più sentita, estende il suo beneficio anche all'azione dell'uomo sul bruto. Una signora di delicato sentire non maltratta una bestia, come un rozzo villano.

E dall' altra osservazione, che l' umanità fa sentire la sua efficacia, al di fuori della cerchia degli uomini, in ragione della analogia dell' essere, a cui si applica, coll' uomo stesso. Più è l' analogia, più è il riguardo; meno l' analogia, meno il riguardo. Nessun riguardo, per esempio, o quasi nessuno, a schiantare un ramoscello da un albero; poco riguardo, ma pure una qualche ritrosia, a calpestare un insetto innocente; maggior riguardo, e quasi umano, a offendere un animale superiore e più vicino all' uomo, per esempio un cagnolino intelligente e mansueto.

10. — Osservazione quarta. Ossia la questione della gradazione del buono.

Alla realtà obiettiva dell' essere corrisponde nel soggetto l' apprezziazione conoscitiva, che è una realtà del fenomeno psichico della coscienza. Questo supponente l' oggettivo opposto, come il polo negativo della calamita l' opposto suo positivo.

Trovo che la mia rappresentazione mentale corrisponde esattamente all' oggetto reale al quale la riferisco. Distinguo e noto questo rapporto reale. E lo chiamo il rapporto della *verità*. E ne faccio il concetto astratto del *vero*. E sotto di esso poi, in vista della corrispondenza suindicata, qualifico i termini di essa corrispondenza; cioè tanto la rappresentazione mentale quanto il suo oggetto.

Trovo, che ad un fenomeno rappresentativo della mia coscienza si accompagna e corrisponde in essa quella specialità di sentimento, che denomino il sentimento estetico; che sopra (1) mostrammo come nasca. Distinguo e noto questo rapporto reale. E lo chiamo il rapporto della *bellezza.* E ne faccio il concetto astratto del *bello.* E sotto di esso poi, in vista della corrispondenza suindicata, qualifico uno dei termini di essa corrispondenza, cioè il fenomeno rappresentativo, che dà luogo al sentimento estetico; e, pel rapporto di esso fenomeno rappresentativo coll' oggetto esterno, che lo cagiona (sia direttamente nella percezione immediata, sia indirettamente nella elaborazione fantastica), anche l' oggetto esterno medesimo.

Trovo, che un oggetto della mia cognizione, (o cosa o fatto) si accompagna e corrisponde ad un vantaggio, altrove prodotto. Distinguo e noto questo rapporto reale. E lo chiamo il rapporto della *bontà.* E ne faccio il concetto astratto del *bene* o del buono. E sotto di esso poi, in vista della corrispondenza suindicata, qualifico i termini di essa corrispondenza; cioè, tanto l' oggetto causante quanto il vantaggio causato.

Distinguo però tra oggetto buono, e oggetto buono, come tra causa e causa. Quindi tra la bontà della causa irresponsabile e la bontà della causa responsabile. La bontà di questa, la chiamo l'*onesto;* la bontà di quella semplicemente l' *utile.*

Ed ecco perchè alla responsabilità, che è la caratteristica dell' azione umana, propriamente detta, coma dimo-

(1) Libro I, Parte I, Capo III.

strammo, corrisponde nell' azione medesima una qualità intrinseca speciale (intrinseca nel modo or ora spiegato), vale a dire l' onestà, e quindi il *merito.*

Il quale non è altro, se non il rapporto dell' azione responsabile colla reazione sociale conseguente; quel rapporto che nasce dalla sua qualità di azione onesta.

11. — Se non che la cosa in natura, sotto il riguardo della gradazione della bontà dell' azione umana, è assai più complicata di quello che risulterebbe dalla precedente semplice distinzione in utile ed onesto.

E ciò, non tanto per le proporzioni diverse onde l' utile e l' onesto possono contemperarsi nella azione umana, quanto pel colorito (per così esprimermi) svariatissimo e caratteristico ad essa conferito dalla molteplicità dei sentimenti e delle passioni concorrenti. Poichè bisogna osservare che, se un atto puramente fisiologico o meccanico è buono, e un altro atto, pure di quelli irresponsabili, eseguiti col concorso del sentimento è anch' esso buono, la diversità della disposizione causativa dell' uno e dell' altro deve portare una diversità nel qualitativo dell' una e dell' altra bontà.

Egli è per questo che non si guarda colla stessa indifferenza l' opera della riproduzione, quando si osserva nel lavorìo puramente materiale, e privo di senso e di coscienza, del fiore di una pianta, e quando si osserva nella nidificazione di un paio di tortorelle, che si chiamano con senso ed accento di amore. In questo caso il fatto non può essere osservato senza *simpatia* da parte dell' uomo, e senza che egli, a motivo appunto di questa

relazione del fatto coll' affetto in sè ridestato, non lo qualifichi con una caratteristica speciale.

Onde poi, nella sua immaginazione poetica, si compiace talvolta l' uomo di collocare il senso e la coscienza anche nell' azione puramente fisica della pianta, del ruscello, della nuvola, del tuono, del mare, del vulcano, per consolarsi di siffatta simpatia divinizzante anche nella contemplazione della natura inanimata.

Per capire poi meglio e fissare distintamente questo carattere speciale in discorso è d' uopo ricordare ciò che dicemmo sopra al Capo or ora citato (1) circa la *gradazione dei sentimenti*, dagli infimi puramente fisiologici, ai superiori puramente ideali; e come ivi, tra i medj, notammo il carattere della bellezza negli *oggettivi*, e un carattere vicino a questo nei *soggettivi*.

Che sono precisamente quelli che qui contempliamo.

Vale a dire i *simpatici*. Affini ai semplicemente belli; onde per tale affinità si possono comprendere, insieme a quelli, nel genere degli *estetici*, prendendo la parola in senso largo.

I simpatici; dei quali sono sottospecie quelli del *tragico*, del *drammatico* e del *comico*.

Ed ecco in quale maniera queste tre sottospecie si comprendono nel genere ampio dell' estetico, senza confondersi col bello propriamente detto, od oggettivo. E anche senza confondersi tra di loro.

Dico senza confondersi tra di loro. Perchè, come nel Capo citato spiegammo la distinzione del bello propria-

(1) Libro I, Parte II, Capo III.

mente detto per la distinzione degli organi serventi all' attività specifica dai quali consegue, così la distinzione fra gli organi diversi, ai quali corrisponde il simpatico, produce la distinzione del tragico, drammatico e comico: che sono affini, ma non identici. Affini tra loro e non identici, come il simpatico e il bello sono affini tra loro, e si possono perciò abbracciare nel grande genere dell' estetico, ma non sono identici.

L' atto simpatico, si usa di chiamarlo un atto buono di bontà *morale*, per distinguerlo dal buono puramente fisico, al quale si lascia la semplice qualifica di utile.

Ma la bontà morale, per estenderla in modo da comprendere l' *onesto* propriamente tale e il *simpatico*, considerato solo come simpatico, bisogna intenderla in un senso *largo*. E non in un senso ristretto.

E per questo uso diverso della stessa parola si equivoca qui quasi sempre.

E occorre guardarsene. E per guardarsene occorre avvertire la distinzione tra simpatico e onesto. E per avvertire questa distinzione occorre conoscere l' indole speciale dell' uno e dell' altro. E per conoscere questa indole speciale occorre rilevare gli apparati fisiologici corrispondenti, che non sono i medesimi, come dimostrammo nel corso della trattazione.

12. — La distinzione in discorso però non si può negare, che è resa molto difficile dalla mescolanza, che sempre ha luogo, del simpatico e dell' onesto.

La quale mescolanza poi è doppia: cioè dalla parte

dell' azione considerata, e dalla parte del soggetto considerante.

Dalla parte dell' azione considerata, giova, per avvertire la realtà della diversità dei coefficienti, avvezzarsi a notare il simpatico dove si mostra solo, o dove prevale. E viceversà dove prevale l' onesto.

È, si può dire, solo il simpatico che si pone nelle azioni dei bruti, per le ragioni che dicemmo sopra. E di qui il carattere particolare dell' azione del bruto. Il grazioso cardellino, che canta allegramente, non fa la stessa impressione della melodia dell' organetto, col quale gli ho insegnato a cantare. Ma il canto del cardellino non è l' azione onesta del freddo e severo filosofo, che dice a se stesso: non voglio sentire invidia della ricchezza del mio vicino.

E anche, se vogliamo, solo il simpatico è quello che che si pone nel bambino, del quale la madre osserva con divinissima compiacenza i moti, i gesti, gli sguardi, le voci inarticolate. Il che tutto però non ha di gran lunga il valore delle risoluzioni di un austero ministro che regge le sorti di uno stato, quantunque non eccitino in nessuno quella simpatia.

È il simpatico poi prevalente nelle forti passioni, mettiamo dell' amore e dell' ira, che sono quelle onde si compiace il poeta.

Di quelle il poeta si compiace, e non del calcolo freddo della risoluzione virtuosa apatica. Di questa si cura invece il filosofo. Precisamente come il matematico si cura delle fredde linee geometriche, costruite nella mente astratta, e il pittore invece delle irregolarmente

ondeggianti offerte dalla natura direttamente all' occhio che la contempla.

Ed è per questo, che il giudice di un tribunale, per sentenziare giusto, ossia secondo l' onestà dell' azione, separa l' onesto dal simpatico. Mettendo questo nella bilancia attenuante della forza irresistibile. Precisamente come il meccanico, il quale nella spiegazione del movimento dei corpi distingue il movimento matematico e ne tiene conto; e non si cura delle forme e dei colori sui quali ferma la sua attenzione l' artista.

Ma si deve convenire, che la distinzione in discorso è tutt' altro che facile.

Il simpatico si mescola coll' onesto nei modi i più variati. Sia per la intensità, sia per la qualità de' suoi elementi. Come i suoni secondarj o ipertoni degli strumenti musicali, dai quali dipende la varietà de' loro timbri.

Onde si può dire, che, da una parte, si ha una gradazione per passi infinitesimi di un minimo di onesto misto con un massimo di simpatico, e da un massimo di onesto misto con un minimo di simpatico; e, dall' altra, per uno stesso grado dato di onesto si ha una infinita varietà di *timbri di onestà* (per adoperare questa parola) secondo l' infinita variazione degli elementi di simpatico concorrenti.

13. — Ma è poi di interesse grandissimo per l' argomento qui trattato, che si studii l' altra forma di mescolanza del simpatico coll' onesto; cioè dalla parte del soggetto considerante.

Avverto prima, per togliere ogni equivoco, che, parlando qui dell' utile, del simpatico, dell' onesto, ho inteso di parlare insieme anche dei loro opposti, il dannoso, l' antipatico e il disonesto e via discorrendo. E ciò secondo quella ragione del positivo e del negativo che addussi sopra (1).

Avverto ancora, che qui devo supporre un principio, per la dimostrazione ampia del quale sono costretto a rimettermi, e ai cenni relativi di altre mie pubblicazioni, e a ciò che ne dirò in quella che ho divisato sulla *Formazione psichica*. Devo supporre cioè il principio, che un concetto astratto della mente, quando già vi esiste, non è la intuizione di un archetipo bello e fatto, in sè uno e semplice, ma è una formazione tardiva della mente, risultante dalla sovrapposizione e compenetrazione, per così esprimermi, di moltissime rappresentazioni elementari, o generata da esse.

Ciò avvertito, dico, che il concetto dell'onesto, anche di quello puramente tale, non è scevro da elementi di simpatico e di utile. Che non ne è scevro; che anzi questi elementi sono integranti di esso. Il quale così sarebbe costituito, e da ciò che dicemmo prima (cioè dall' atto dell' arbitrio retto dalla idealità antiegoistica), e da simpatico ed utile.

E ciò non è in contraddizione con quanto dicemmo nel numero precedente. E per la ragione, che tale simpatico ed utile non è quello della mescolanza, ivi notata, dalla parte dell' azione considerata, onde concorre nel-

---

(1) Libro I, Parte I, Capo III, n. 5.

l' atto stesso *elidendovi* la forza dell' arbitrio; ma è quello della mescolanza dalla parte del soggetto considerante, che non affetta quindi per nulla l' atto dell' arbitrio in se stesso.

Quando un uomo compie una azione onesta, chi la considera vi riferisce subito il vantaggio che essa produce o è atta a produrre, e prova in sè un sentimento simpatico per esso.

E così, colla ragione del contrario, quando uno commette un' azione disonesta.

E il sentimento simpatico in discorso ha *due* oggetti e quindi *due moventi*.

Il primo di questi due oggetti o moventi, e il principale e caratteristico, è quello della stessa idealità antiegoistica che è la legge della azione. L'uomo, che vede l' altro uomo ad agire, concepisce esso stesso l' idealità che deve reggerne l' azione, e prende partito e si appassiona per essa. Un sentimento quindi di amore che approva, nel vedere rispettata la idealità regolatrice. Un sentimento di sdegno vendicatore, nel vedere violata la stessa idealità. E a ciò facemmo allusione accennando sopra all' idea del merito.

Il sentimento di amore approvante e di sdegno vendicante si associa quindi alla idea della azione onesta e disonesta eseguita, e forma un tutto con essa; e per tal modo il concetto dell' onesto viene ad integrarsene stabilmente. E quindi, per questo verso, a diventare drammatico anch' esso. Per questo verso, ossia indirettamente, o per riflesso.

Ma il detto sentimento inspirato dalla idealità astratta

si mescola sempre più o meno con un altro sentimento, che nasce nello stesso tempo nello stesso osservante; con un sentimento che è inspirato, non dalla idealità astratta, ma dalla persona concreta che si considera in azione.

Si mescola sempre, e con effetti svariatissimi. Concordando cioè nella tendenza, si rinforzano a vicenda: opponendosi, si neutralizzano.

Se sono complici in un fatto un amico ed un nemico, un parente ed un estraneo, un connazionale ed uno straniero, l' apprezzamento del fatto medesimo si accentua diversamente in relazione al primo e al secondo. Attenuandosi, riguardo al primo, il sentimento vendicatore, e facendosi maggiore il sentimento di approvazione: e, riguardo al secondo, succedendo il contrario. Appunto per la diversa proporzione del sentimento inspirato dalla persona, che si mette insieme nella bilancia.

E così in genere, unendosi nell' apprezzamento dell' azione umana il sentimento che inspira l' uomo in generale.

E il peso del sentimento della umanità, ossia del sentimento *pio,* di leggieri si può rilevare, se si considera che il rigore del giudicante è più nelle sfere incolte della società e meno fra le colte, le quali sono più inclinate al perdono ed alla applicazione mitigata della legge; più fra le popolazioni barbare e rozze, e meno fra le civili: più fra le viziose, in cui le passioni violente dominano, e meno fra le virtuose in cui le passioni stesse sono contenute dalla fòrza del carattere.

Ciò che diciamo poi apparisce con una speciale evidenza nella oggettivazione metafisica dell' onesto nella di-

vinità. Che si concepì inesorabile o misericordiosa, e in gradi diversi, proprio secondo la disposizione dei popoli che se la finsero, portando sempre in essa, ciò che era nel loro pensiero.

La pietà, che è tanto maggiore quanto maggiore è la cultura e le virtuosità di un popolo, mitiga per ciò e contempera in un modo particolare il concetto dell' onesto, e quindi quello della sanzione corrispondente. E tende a imprimere in questa il carattere che è proprio della sanzione *paterna,* che rappresenta il contemperamento più giusto del sentimento vendicatore dell' onesto col sentimento dell' amore della persona. Onde la riprovazione del disonesto, per quanto *sentita,* e quindi per quanto *vendicatrice,* è contenuta in modo che non ecceda la necessità della vita sociale, e tenda alla *emenda* del colpevole. E la società diventi ciò, che la teologia dice sublimissimamente di dio, che non vuole la morte del peccatore, ma sì, che si converta e viva.

14. — Osservazione quinta. Ossia della gradazione della sanzione.

Dicemmo sopra della *reazione sociale* conseguente alla *azione individuale.*

Ora dobbiamo notare, che i generi delle reazioni devono stare fra di loro come i generi delle azioni, ai quali corrispondono. E che quindi a generi diversi di azioni devono conseguire generi di reazione diversi.

La reazione sociale, di fronte alla azione individuale, considerata la azione dannosa compiuta, o già disposta a compiersi (cioè quella che sopra chiamammo *reazione rin-*

tuzzatrice), la si può chiamare la *difesa,* che la società fa di se stessa contro la azione dannosa.

Ma, siccome l' azione responsabile dell' individuo si differenzia dalla irresponsabile, la difesa verso l'azione responsabile si differenzia anch' essa dalla difesa verso l'azione irresponsabile. E quindi anche il nome onde si chiama.

Cioè, se adoperiamo il nome generico di *difesa* per indicare la reazione verso l' azione irresponsabile, per indicare la reazione verso l' azione responsabile, ne adopereremo uno speciale; vale a dire quello di *sanzione.*

Ora in che consiste la differenza tra la sanzione, propriamente detta, e la semplice difesa, poichè tale differenza esiste realmente?

Consiste in ciò: che la sanzione ha un carattere *morale,* mentre la pura difesa ne ha solo uno materiale; e la sanzione è insieme una *vendetta,* mentre la pura difesa è senza questo carattere. E tutto questo discende, siccome una conseguenza evidentissima, dalle cose dette innanzi. E vi fu anzi già accennato.

15. — La sanzione ha un carattere morale.

Il delirante pericoloso, lo si rinchiude e lo si lega. E non c' è altro mezzo per difendersene. L' uomo nello stato normale, lo si contiene e lo si governa coll'emanare la legge, col fargliela conoscere, col presentare alla sua considerazione il disonore e il danno di una ammenda, quando la violi, e col fargliela subire, se l' ha violata.

Nel primo caso è la forza fisica che si oppone alla forza fisica dannosa, come quella dell' argine alla forza

del fiume che minaccia di straripare. Nel secondo caso è una idealità che si presenta alla mente, perchè, accolta da essa, eserciti poi sull' arbitrio dipendente la sua impulsività nel modo particolare che le è proprio.

E in ciò si avvera un principio generale della causalità naturale. Un fenomeno fisico in un corpo non si può ottenere se non colla applicazione sopra di esso di una causalità fisica; per esempio, di un urto. Un fenomeno chimico invece in una sostanza non si può ottenere se non colla applicazione di una causalità chimica: per esempio, di un reagente chimico. Anche nel nostro caso, trattandosi di un delirante, non si ha la possibilità di influire direttamente sul suo volere, per ottenere che desista dall' azione nociva; onde bisogna ricorrere alla applicazione sulla sua persona di una coazione materiale: ma, trattandosi di un uomo sano di mente, si ottiene l'effetto voluto per altra via; cioè rivolgendosi direttamente alla sua cognizione con una causalità di natura ideale, e per essa indirettamente operando sulla volontà, che è in istato di funzionare nel modo che occorre per ottenere l' effetto voluto.

La sanzione quindi, che è la causalità contemplata in questo secondo caso, si distingue realmente dalla semplice difesa, che è la causalità contemplata nel primo. Proprio come la causalità fisica si distingue dalla causalità chimica. E quindi chi nega la realtà della distinzione della sanzione propriamente detta dalla semplice difesa fa una cosa altrettanto ingiustificabile quanto quella di chi negasse la realtà della distinzione tra la forza fisica e la chimica.

Da tutto ciò però non cousegue una distinzione, nel caso pratico, assoluta fra la difesa e la sanzione; in modo cioè che, negli atti di reazione della società verso gli atti dell' individuo, alcuni siano solamente atti di difesa, ed altri solo di sanzione morale pura e semplice.

La reazione di natura unicamente morale supporrebbe nell' atto dell' individuo l' intervento puro e semplice dell' arbitrio affatto libero: ossia, come spiegammo più volte, senza nulla di ciò che chiamammo la forza irresistibile, ossia senza il concorso della disposizione irresponsabile.

Ma siccome tale arbitrio affatto libero, come dimostrammo, è una astrazione la quale nella sua assoluta purezza non si verifica in pratica mai, dove invece la disposizione irresponsabile si mescola sempre o poco o molto, o in un modo o in un altro, colla responsabile, così al carattere morale della sanzione, che pure vi resta sempre, si mescola a diminuirlo e a variarlo in gradi e modi infinitamente diversi anche l' elemento materiale o coattivo.

E ciò anche per un' altra ragione particolare, che è di grandissima importanza che sia notata.

La reazione sociale verso l' atto individuale dell'uomo in istato normale ha due titoli, che si contemperano insieme nella sua determinazione per parte della società reagente. La natura dell' atto individuale, da una parte, e il bisogno sociale, dall' altra.

Si può benissimo *in astratto* pensare una società di tale perfezione, per l' assetto generale del suo tutto, e per la disposizione de' suoi membri, che basti a reggerla una

sanzione affatto razionale, ossia quale *a priori* risulterebbe in ordine a quella, che *a priori* si chiamasse la moralità e la giustizia eterna o assoluta.

Ma tale astrazione non si verifica mai. E la società reale, sia per le sue condizioni generali, sia per le accidentalità storiche attraverso alle quali di tratto in tratto deve passare, sia per le condizioni di molte o di poche delle classi di individui che la costituiscono, trova che non basta alla propria salvezza la suddetta sanzione tipica, di una equità a priori; e che alla sufficienza dell' effetto di conservarsi e governarsi pel suo meglio ha d' uopo dell' aggiunta di alterazioni di essa con del coattivo e del violento.

Una sanzione mite e di carattere preponderantemente morale basta in una società moderna, civile, virtuosa. Basta per le classi più distinte e morigerate. Non in una società dei tempi antichi, in una società rozza e viziosa: non per le classi infime e aventi ancora del barbaro e del selvaggio. Basta quella sanzione mite e preponderantemente morale in una data società nel suo stato normale; non basta più in certi momenti di crisi.

E, quando non basta, è giocoforza, essendo il bisogno della propria conservazione superiore a qualunque altro, rinforzarla di quel tanto di coattivo e violento che manca all' effetto onde si ha necessità.

Per una ragione analoga l' individuo rispetta, prendendo il cibo che gli occorre per vivere, le ragioni del suo palato, che è il giudice della qualità buona di esso. Ma, se è malato, non esita a violare per la conservazione del più, cioè, di tutto se stesso, quelle ragioni, facendo

subire al palato la pena di assaporare delle medicine disgustose.

Ciò che abbiamo detto spiega il fatto della incessante variazione che si incontra nel diritto positivo nella sanzione legale, malgrado che l' idealità morale si possa considerare in astratto come qualche cosa di eterno, di assoluto, di immutabile.

E spiega quell' altro della sproporzione tra la mitezza della sanzione per le azioni commesse dalle classi distinte della società, e l' asprezza di quella per le azioni commesse dalle classi inferiori.

Li spiega e li giustifica.

E nello stesso tempo dimostra, come si mescoli il violento col morale nella sanzione, graduandola, e variandola in modo infinitamente diverso, senza però che cessi il morale per questo di esserne il carattere reale distintivo.

16. — E dalle cose dette emerge anche nello stesso tempo, che *il regno della giustizia fra gli uomini*, ossia della reazione sociale di fronte all' individuo proporzionata assolutamente ed unicamente all' idealità sociale direttiva dell' atto volontario, non andrà sostituendosi al *regno del fato* cieco, inesorabile, inclemente, ossia alla reazione determinata dalla necessità del fenomeno sociale, indipendentemente dalla idealità pura, se non per via della evoluzione umanizzante e quindi moralizzante, ossia del processo educativo morale; e a misura che produce il suo effetto di perfezionare l' uomo in ciò che lo di-

stingue, vale a dire nella libertà dell' arbitrio correlativa alle idealità sociali.

Il quale perfezionamento importa, da una parte, che la penalità, non solo si abbassi al suo minimo, ma si riduca alla forma di una semplice conseguenza morale, o dell' apprezzamento intellettuale della società, in corrispondenza coll' apprezzamento individuale del *rimorso* della coscienza; e, dall' altra, sia efficace prima dell' applicazione, e col solo fatto che ne sia conosciuta la intimazione e la minaccia, divenendo la esecuzione coscienziosa della legge una spontaneità dell' individuo, che prevenga sempre la applicazione della sanzione.

Come è chiaro il regno della giustizia, così inteso, viene ad essere un regno *tipico,* al quale si può avvicinarsi sempre più senza che si raggiunga mai interamente, come quello della virtù tipica. Avvicinarglisi sempre, e dal lato della società complessivamente presa, in quanto due società, o la stessa in due epoche diverse, gli si approssimano o meno o più; e dal lato dei diversi ordini di individui della società medesima, perchè anche sotto questo punto di vista, la perfezione di una società è un astratto, del quale si informano non ugualmente gli ordini diversi, onde risulta.

17. — La sanzione è una vendetta.

Per asserire questo carattere della sanzione non abbiamo bisogno dei due presupposti, dai quali lo deduce la metafisica tradizionale, cioè il volere giusto assoluto di dio, corrispondente all' idealità sua assoluta, e la auto-

nomia assoluta del volere umano; i quali due presupposti dichiarammo falsi.

Non ne abbiamo bisogno per la semplice ragione, che il detto carattere della vendetta lo facciamo dipendere unicamente dal fatto della simpatia sopra spiegata dell' osservatore esterno della azione morale altrui, e dalla associazione dell' idea della simpatia stessa coll' azione osservata.

Ma nello stesso tempo il detto carattere non hanno ragione di sopprimerlo, come fanno, quei positivisti che negano, come dicemmo sopra, la responsabilità delle azioni umane.

Non hanno ragione di sopprimerlo, perchè per farlo bisognerebbe negare la realtà del fatto suddetto della simpatia del terzo, e della sua consociazione nel concetto dell' onesto.

E questo carattere della vendetta ha poi una grande importanza per la sanzione, alla quale si annette, determinandone la specialità di efficacia quale esempio per tutti e quindi quale fatto educatore.

Perchè la sanzione applicata ad un colpevole è di salutare esempio e di educazione per gli altri? Lo è soprattutto perchè è un fatto che ravviva nella società la coscienza della moralità, essendo siccome un risentimento della coscienza onde si promuove la sua attitudine a provarne viemmeglio la impulsività, di natura affatto antiegoistica ed estra-individuale, come dimostrammo sopra (1), dove, parlando della proprietà dell' idea dell' uomo reggi-

---

(1) Libro I, Parte I, Capo IV.

trice del suo volere, la indicammo come qualche cosa di universale, eterno, infinito, e trascendente.

18. — Se non che, come già avvertimmo, bisogna distinguere tra vendetta e vendetta.

Bisogna distinguere la vendetta per l' onesto, che qui intendiamo, dalla vendetta per l' utile; quale sarebbe quando l' ortolano strappa dalle ajuole le erbe dannose, o la cameriera distrugge i ragnateli e gli insetti schifosi nelle stanze delle case, o il cacciatore uccide le belve feroci.

E ancora bisogna distinguere la vendetta brutale dalla umana propriamente detta.

Nella vendetta brutale è la cieca passione a trascinarci; nella umana propriamente detta è la ragione. La ragione, che stabilisce il quanto necessario e non più: come in quella, che sopra notammo chiamarsi *vendetta paterna*, crescente in ragione che nell' uomo diminuisce la rozzezza selvaggia e inclemente, e aumenta la cultura e la pietà che spinge a perdonare. E per la quale il *giusto* acquista un carattere speciale, il carattere cioè dell' *equo*.

19. — Osservazione sesta. Ossia la questione della *essenza* della responsabilità.

La vecchia metafisica, la responsabilità, invece di prenderla siccome un semplice astratto di un fatto particolare e quindi, la distinzione sua caratteristica, invece di considerarla quella semplice di una forma speciale, onde un fatto si differenzia da un altro, che sarebbe stata

una distinzione vera, positiva, innegabile, volle che fosse addirittura una *essenza a sè*, contrapposta a priori, assolutamente, e proprio come una entità metafisica sui generis, ad un' altra che fosse il suo contrario, cioè alla irresponsabilità.

Proprio come innanzi, l'universalità dell'essere, l'avevano scissa nelle due entità metafisicamente distinte del finito o mondo, e dell' infinito o dio; e il mondo nelle due della materia e dello spirito.

Colla quale distinzione metafisica, della entità irresponsabile e della responsabile, stabilirono poi la distinzione metafisica, ossia come di sostanze assolutamente diverse l' una dall' altra, dell' anima del bruto, dallo spirito dell' uomo. Dell' anima del bruto, assunta siccome una sostanza che soggiace nella sua azione alla legge della causalità dell' universale natura, nè più nè meno della pietra inerte; e dello spirito dell' uomo, che ne è immune, quasi fosse addirittura un creatore assoluto e *ex nihilo* delle proprie volizioni.

I filosofi positivi, come era giusto, negarono questa *immunità* dello spirito umano. E quindi tolsero via la distinzione delle due entità contrarie, dell' anima del bruto e dello spirito dell' uomo. E conseguentemente della irresponsabilità e della responsabilità.

Ma questa loro conclusione, vera, in quanto è la negazione del concetto *metafisico* della responsabilità, è falsa, in quanto le diedero un valore assoluto: in quanto cioè la applicarono anche al concetto positivo della responsabilità, ossia a quello che la considera, non come una entità a priori in disparte da qualunque altra, ma so-

lamente come la semplice somiglianza, o categoria, dei fatti da essa indicati. I quali fatti nel fondo, ossia negli elementi comuni, sono identici; e quindi tutti determinati per la legge della causalità, e colla forma della causalità psichica, ossia per via di una rappresentazione, alla quale, per riflessione nervosa, consegue necessariamente un moto centrifugo dell' apparato volitivo. identici così nel fondo: differenti poi solamente nella forma speciale, in quanto nell' uomo questa rappresentazione è la idealità sociale e l' apparato volitivo è quello peculiare umano: il quale, se appartiene al genere degli apparati volitivi superiori degli animali, ha poi dei caratteri proprj distintivi, onde va classificato siccome una specie a parte.

In una parola, la cosa sta precisamente nei termini seguenti:

Quando si dice, per esempio, la *vita,* che cosa si intende con questa parola? Nient' altro che l' astratto dei fenomeni speciali che si osservano nei corpi organici, e non si osservano nei corpi inorganici. La scienza vecchia però, questa vita, la assunse siccome una vera entità metafisica, ossia siccome un quid sui generis, che non entra nei corpi inorganici, ma è posto solo nei corpi organici, ed è aggiunto in essi inconfondibilmente alle altre forze naturali, in modo da dar loro una direzione speciale dipendente da una particolare, intrinseca, incomunicabile sua virtù. La scienza nuova respinse assolutamente questo concetto metafisico falso della vita siccome di un quid sui generis; e per ispiegarla ha dimostrato non occorrere punto una forza diversa dalla chimica; la quale invece si palesi nei corpi organici colle forme della vitalità. In

modo insomma che, nel fondo, la vita sia poi la stessa natura universale che agisce da per tutto e anche nei corpi organici. Da ciò però non dedusse che, la vita, si dovesse negarla assolutamente. Niente affatto. La vita, non potè negarla, come non potè negare la specialità dei fatti che si compiono negli organismi. La vita dunque, non la negò assolutamente. Ma solo relativamente. La negò siccome una entità metafisica, la affermò siccome una *specie naturale,* cioè siccome l' astratto, ossia la classe distinta dei fenomeni che l'osservazione scopre e distingue negli organismi.

Così per la responsabilità. Come la vita, pei fenomeni speciali degli organismi, così questa è *l' astratto delle sanzioni, onde la società reagisce, rintuzzandola, contro l' azione propriamente umana individuale.* E non altro. Non è una entità a sè, ritrovabile solo nello spirito dell' uomo, perchè questo sia un essere *toto coelo* diverso da tutti gli altri della natura, come sogna il metafisico. No. Ma non è per questo il nulla. Come, se la vita non è un quid sui generis, è però tuttavia qualche cosa, cioè la specie naturale dei fenomeni che si osservano negli organismi, così la responsabilità, se non è l' entità metafisica già detta, è però tuttavia qualche cosa, cioè la *specie naturale delle reazioni della sanzione sociale.* Onde, se il positivista deve negare la responsabilità chimerica del metafisico, deve però affermare la responsabilità reale della storia naturale della società umana.

20. — La specie naturale del fatto medesimo. Non l' essenza del fatto stesso, che è un sogno antiscientifico.

E perciò applicabile da per tutto dove il fatto si riscontri. Anche se per avventura si riscontrasse là dove non si credeva, o non si sospettava.

Quando il fenomeno della vitalità era attribuita a un principio particolare, che si riteneva *inserito* in certi corpi di una forma particolare, ed assente da tutti gli altri, ogni fenomeno di questi ultimi era dichiarato *a priori* un fenomeno non vitale, anche se le apparenze fossero quelle della vitalità. Onde l' errore della scienza vecchia.

Così quando il fenomeno della responsabilità era attribuito alla essenza speciale dello spirito umano, non ritrovabile nell' anima dei bruti, la responsabilità era *a priori* ristretta alle azioni umane. E dichiarate quindi non congeneri le azioni dei bruti, se anche somiglianti tanto o poco alle umane sociali.

Ma la scienza positiva, non essendo pregiudicata da quel falso principio, e procedendo a *posteriori*, cioè considerando la responsabilità come la mera specie naturale di certi fatti particolari, la afferma da per tutto dove li incontra. E quindi anche nei bruti, tanto o quanto, se, tanto o quanto, ve li osservasse. Come, ad esempio, fra i mammiferi superiori e particolarmente fra gli antropoidi. Fra i quali si osservano i rudimenti della società umana, specialmente fra le scimmie, che si distinguono per la cura particolare che hanno dei nati, per la loro organizzazione sociale, per una specie di polizia stabilitavi, e di punizioni sanzionatrici per le infrazioni del regolamento che vi è in vigore.

Nessun preconcetto metafisico di essenza. La respon-

sabilità è la *specie naturale* del fatto della reazione della sanzione sociale. Se questa specie di fatti la incontro, nella sua maggiore evidenza, nell'uomo, non concludo per questo che non è possibile trovarla fuori di esso, come fanno i metafisici. E se la incontro, tanto o quanto, anche fuori dell'uomo, mettiamo nelle scimmie, non cesso, per questo che la trovo anche nelle scimmie, di riconoscerla, come una specie naturale distinta, come fanno i positivisti negatori della responsabilità.

Proprio come per la *intelligenza,* che è la specie naturale dei fatti indicati da questa parola.

Se questi fatti della intelligenza, nella loro maggiore evidenza, li trovo nell'uomo, non concludo per questo che non sia possibile trovarli fuori di esso, come fanno i metafisici. E se li trovo anche fuori dell'uomo, ossia se li trovo, tanto o quanto, anche nei bruti, massime nei superiori, non cesso per questo di distinguerveli collo stesso nome speciale di intelligenza. Ciò non fanno i positivisti; e per la stessa ragione essi non devono farlo nemmeno per la responsabilità.

Capo III.

La gradazione della giustizia, onde la Sociologia; ovvero la dottrina della formazione naturale nel fatto dell'idea della Giustizia e dell'Ordine morale.

1. — Osservazione settima ed ultima. Ossia la questione della gradazione della giustizia.

Si dice: Intesa così la responsabilità, vale a dire siccome la specie naturale dei fatti della reazione sociale sanzionatrice, non si estenderebbe quanto la moralità. Onde ne verrebbe che non le corrisponderebbe. E ciò basterebbe per concludere nello stesso tempo, e che essa non è la vera responsabilità, la quale è tale da aversi da per tutto dove si ha atto morale, e che la moralità da noi asserita anch' essa non è una vera moralità, dovendosi a questa sempre accompagnare, perchè lo sia veramente, la responsabilità.

E che dal concetto suddetto della responsabilità discenda la conseguenza, che essa non si estenda quanto la moralità, si prova coll' osservare che vi restano compresi solamente gli atti intesi nel concetto stretto della *giustizia,* cioè di pochi atti esterni, aventi importanza per l'ordine sociale, commessi in misura e in circostanze determinate, dalla legislazione pubblica sottoposti ad una penalità giuridica, per la massima parte negativi, ossia, non di un bene che non si è fatto, ma di un male, che non si è tralasciato di fare; e che ne restano esclusi tutti gli altri, o la parte di gran lunga maggiore, cioè:

Primo. Gli atti infiniti offensivi non contemplati e non contemplabili dalla legge. I quali perciò, esclusi dal campo della giustizia propriamente detta, vanno attribuiti a quell' altro della pura *convenienza.*

Secondo. Gli atti sindacabili soltanto dalla coscienza intima dell' individuo in cui si avverano, e producenti la sola reazione del *rimorso* interno.

Terzo. Gli atti virtuosi, che l' individuo potrebbe fare e sarebbe bene facesse, e non fa. Ossia quegli atti che

non si attribuiscono, nè alla giustizia, nè alla convenienza, ma alla *carità*, come dicevano i moralisti vecchi, o alla *filantropia o beneficenza*, come direbbero i nuovi.

2. — Alla obiezione risponderemo in un altro lavoro, nel quale dovremo a questo scopo riassumere brevissimamente i punti fondamentali della teoria della *Formazione naturale nel fatto dell' idea della giustizia*; o della *Sociologia*, come si direbbe colla parola introdotta da Comte: o, se si vuole, della *Filosofia positiva del diritto*.

CONCLUSIONE

1. — Dalle osservazioni sui fatti relativi alla responsabilità, delle quali ci occupammo nella Parte quarta di questo Libro secondo (e alle quali molte altre importantissime ne aggiungeremo nella *Sociologia* annunciata) emerge adunque evidentemente che, come si deve scientificamente fare distinzione fra il carattere della irresponsabilità delle funzioni naturali non etiche, e quello della responsabilità degli atti etici (come dimostrammo al numero 16 del Capo I della detta Parte IV), così questi due sono caratteri che si presentano veramente in *opposizione* tra di loro (come ci proponevamo di chiarire nel Capo II).

2. — E ciò malgrado che scientificamente non si ammetta l' assoluta indipendenza del volere da una causa, asserita dalla dottrina metafisica della libertà d' indifferenza, che è una pura illusione: e quindi nemmeno la re-

sponsabilità nel senso assoluto. Ma solo nel relativo, come dicemmo.

3. — E così è tolta via anche l'obiezione terribilmente speciosa, mossa contro il positivismo dai metafisici; i quali argomentano dal principio, che all'atto morale è essenziale il carattere della responsabilità.

È tolta via l'obiezione, ammettendo la verità del detto principio, e dimostrando come si verifichi anzi perfettamente nell'atto morale quale è inteso nella filosofia positiva.

4. — Vi si verifica cioè intendendo la responsabilità in senso relativo, e non in senso assoluto, come vogliono i metafisici.

Il che poi non infirma menomamente la forza della applicazione fatta dal positivismo all'atto morale, come dimostrammo; risultandone sempre una vera distinzione e opposizione tra l'atto non etico e l'atto etico.

E in ogni modo risultandone una distinzione e una opposizione, che non è punto inferiore a quella che si ha nella stessa dottrina dei metafisici. I quali (e ciò è importantissimo che si osservi), *nel caso pratico,* come già accennammo più volte, non hanno più la responsabilità assoluta della teoria astratta da applicargli, ma solo la responsabilità relativa.

5. — La quale osservazione del caso pratico in contraddizione col principio speculativo, (che dimostra, e la forza invincibile della natura sull'uomo anche quando

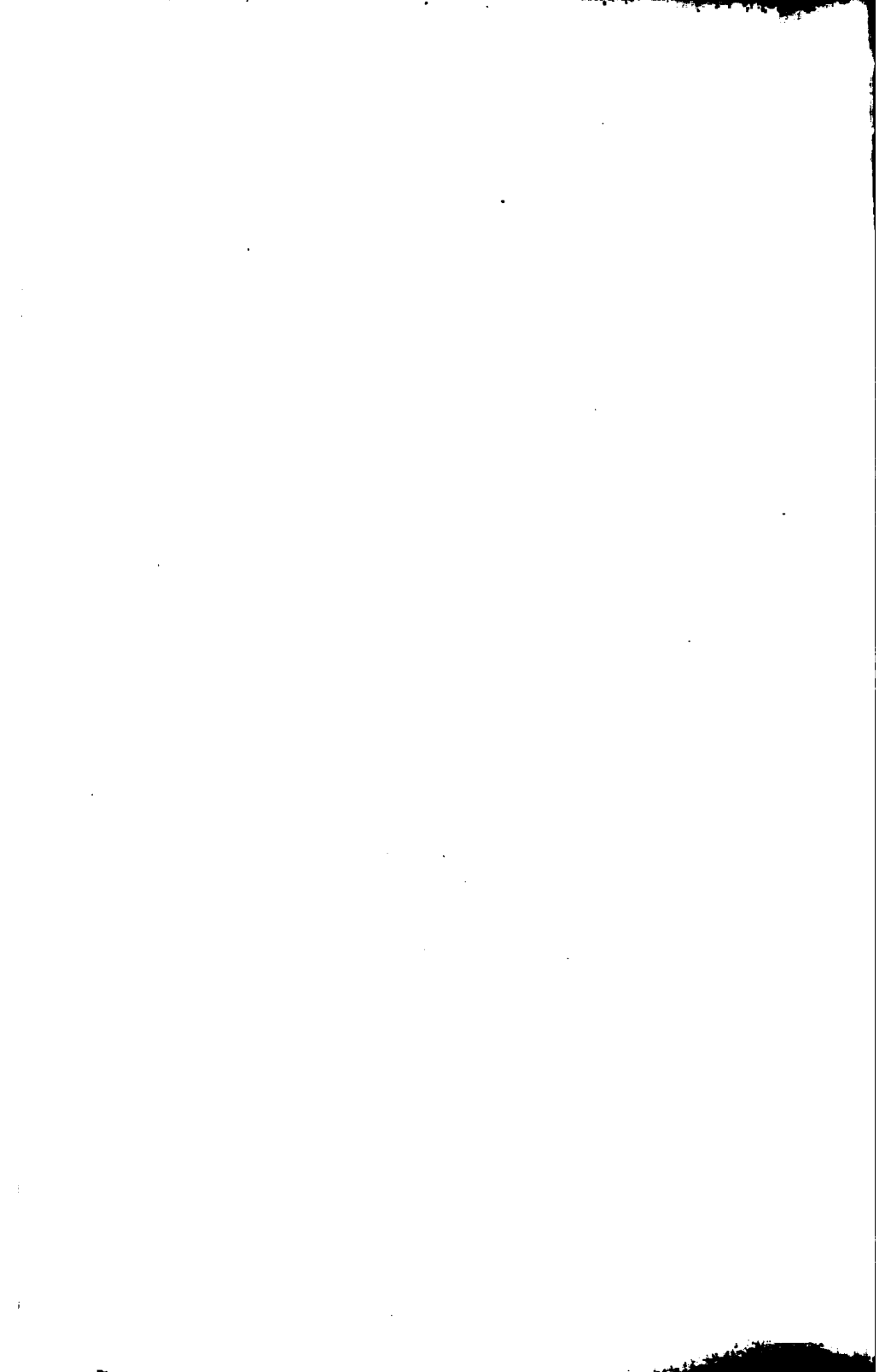
egli si inganna nell' interpretarla, e la saldezza della nostra dottrina sulla verità positiva della responsabilità degli atti morali) si può fare anche a proposito dei positivisti che non ammettono in nessun modo la libertà e la responsabilità.

La loro condotta nel caso pratico smentisce la loro teoria; e ci dà ragione in tutto e per tutto.

6. — Così dunque abbiamo chiarito anche l' ultimo dei quattro punti che, nella Introduzione del Libro secondo, indicammo occorrere ad illustrare pienamente la nostra tesi, e a *confermare* la verità della conclusione, già *direttamente ottenuta* nei ragionamenti del Libro primo, e che è anche l' assunto della nostra trattazione. Che cioè:

Primo. Dai dati della filosofia positiva si arriva al principio della idealità antiegoistica delle azioni umane; ossia alla affermazione della moralità.

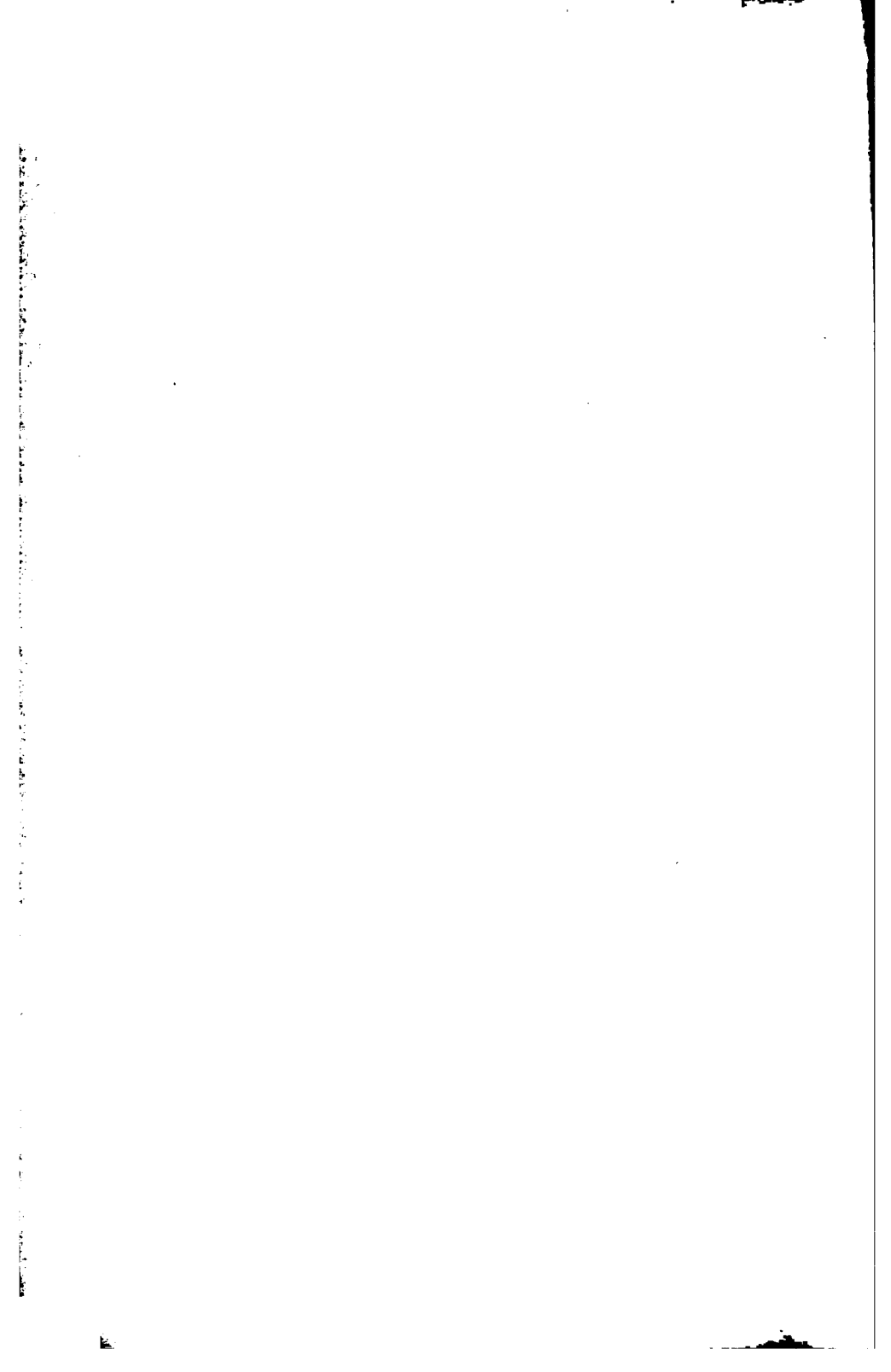
Secondo. I dati di questa filosofia essendo positivi, l' affermazione, che ne consegue, riesce pur tale: in modo che si può dire, che il positivismo salva scientificamente la moralità.

Terzo. Invece, essendo i dati della metafisica destituiti di valore scientifico, e quindi pur tale dovendo risultare l' affermazione dedottane, anzichè essere solida, quanto all' etica, solo la posizione dei metafisici, come essi sostengono, e disperata quella dei positivisti, è vero il contrario. E l' etica scientifica resterebbe insostenibile, se non si potesse contare che sopra i filosofemi tradizionali della vecchia ontologia.

VIII.

RELATIVITÀ

DELLA

LOGICA UMANA

(*Scritto pubblicato già nel numero della* CRONACA BIZANTINA *del 15 Agosto 1881, col titolo:* È L'UOMO UN ESSERE LOGICO?, *e nelle tre precedenti edizioni di questo III volume delle* Opere filosofiche).

I.

Se guardiamo una città, troviamo vivervi l'una insieme all'altra molte istituzioni e varie e disparate e perfino anche in contrasto fra di loro. Per modo d'esempio, un' industria di manifatture e un conservatorio di musica, il carnevale e la settimana santa, una chiesa dove si professa la fede nei miracoli, e una scuola di scienze dove il soprannaturale è dichiarato assurdo.

Queste istituzioni corrispondono ai bisogni dei cittadini, che le crearono appunto allo scopo di soddisfarli. Non però tutte ad un tratto; ma successivamente e ad una ad una; cioè a dire in tempi diversi e, o per occasioni date dal caso, o per condizioni sociali più o meno stabili che le reclamavano. Tanto che, sopravvivendo, esse rimangono la testimonianza viva delle epoche anche

da lungo tempo tramontate e delle cose anche del tutto scomparse: e soprattutto del contrasto fra le condizioni materiali e morali di una età e quelle di un' altra.

Le dette istituzioni però, atte a sopravvivere ai tempi che le produssero, mutandosi in seguito le circostanze a poco a poco, non si conservano poi colla vigoria e colla forma del primo loro nascere e fiorire. Il moltiplicarsi delle istituzioni dà origine alla tendenza e all' opera di conciliarle fra loro e di armonizzarle nella unità del corpo sociale; il sorgere delle istituzioni nuove è accompagnato dallo sforzo di sopprimere e di eliminare le vecchie che sono con esse in opposizione.

Se non che il detto lavoro, sia di coordinamento sia di sostituzione, si compie sempre solo parzialmente. E ciò dipende soprattutto: primo, dal grado elevatissimo di resistenza che hanno acquistato le istituzioni vecchie colle abitudini secolari indotte onde si sono incastrate profondissimamente nella vita del popolo foggiandola a loro immagine e somiglianza; secondo, dalla forza limitata delle istituzioni nuove volgenti ad orientazione contraria l' organismo sociale; terzo, dalle difficoltà delle distanze per cui lo sforzo riordinatore decresce rapidissimamente estendendosi dalla sfera in cui nasce a quelle più e più remote alle quali si porta successivamente; quarto, dalla lunghezza del tempo occorrente alla trasformazione degli ordini sociali ricomponibili vitalmente solo per via dei loro elementi minimi a uno ad uno.

Da ciò quindi il fatto notato sopra delle istituzioni, non solo varie, ma disparate, anzi opposte e pugnanti fra loro, in una stessa città: e malgrado la connessione stret-

tissima delle sue parti e l' unità della vita in cui queste vi si fondono, costituendone una vera e propria individualità.

II.

Essendo naturale il fatto in discorso, nessuna maraviglia che se ne trovi la analogia in tutte le altre unità della natura. Più in grande nelle maggiori, come ad esempio nel mondo vegetale: più in piccolo nelle minori, come ad esempio nel mondo delle idee di un uomo solo.

Il mondo vegetale è costituito attualmente di produzioni di moltissime specie, e di più ordini, e differentissimi gli uni dagli altri. E anche qui le diversità sono la testimonianza durevole dei tempi precorsi e delle circostanze di ogni maniera che influirono a trasformare i tipi e le grandezze delle flore dei periodi precedenti. La forza trasformatrice degli organismi fitologici valse a modificare, di età in età, di regione in regione, le forme anteriori dei vegetali delle specie svariate preesistenti in modo da produrvi un certo carattere di consonanza per ogni età e per ogni regione, ma non a sopprimere interamente le distinzioni essenziali proprie delle specie medesime. E valse a creare gli ordini nuovi più recenti, ma non ad eliminare del tutto i vecchi contrastanti colle esigenze degli ambienti mutati. La forza accumulata nei germi delle specie primitive dal lavoro della più antica vegetazione resistette tanto o quanto agli impedimenti

delle condizioni telluriche divenute sfavorevoli e alle influenze degli ambienti mutati, e bastò a conservare fino ad oggi dei rappresentanti delle piante delle prime età, quantunque di gran lunga più rari e impiccoliti.

III.

E lo stesso, come dicemmo, nel mondo delle idee di un uomo solo. La psiche umana è la unità più compatta che possiamo immaginare: e tuttavia gli elementi che la costituiscono presentano la stessa molteplicità, varia, incoerente, discorde, contrastante, che rilevammo nelle istituzioni di una stessa città, e nelle specie e negli ordini del mondo vegetale: e per le ragioni medesime. Sicchè la verità della espressione - *L' uomo è un essere logico* - è molto, ma molto relativa.

Si immagina volgarmente e si sentenzia nella filosofia tradizionale comune che le cognizioni umane escano da una sostanza semplicissimamente unica e quindi modellate tutte sul suo stampo logico sempre uguale a se stesso; sicchè debbano necessariamente e consentire tra loro assolutamente e subordinarsi alla perfine infallibilmente, da sfera a sfera, ad una sola ragione suprema di tutte. Ma lo stampo unico è una chimera. E la coerenza logica delle idee di un uomo è una supposizione falsa contraddetta apertissimamente dal fatto.

I dati della cognizione di un uomo cadono nella sua

coscienza a poco a poco, in tempi diversi, per vie disparate, in modi varj, con direzioni opposte. E vi si incontrano a caso, come i detriti e gli oggetti d' ogni sorta trascinati dagli affluenti nel fondo di un grande fiume da plaghe opposte e lontanissime. Anzi, siccome il massiccio fondamentale della psiche individua è lo stesso patrimonio comune delle cognizioni tradizionali della società nella quale si forma, e questo patrimonio è la sovrapposizione storica dei trovati disformi e discordanti delle età passate, così la coscienza può paragonarsi alla roccia geologica costituita di una serie di stratificazioni affatto diverse l' una dall' altra.

IV.

La logica non precede le cognizioni ma le segue. Le cognizioni quindi si accampano nella mente prima che sia intervenuta nessuna ragione dialettica di principj che ne decretino l' accesso e l' ordine e il modo di dipendenza da tutte le altre prima accettate; e vi possono restare senza e malgrado questa ragione. Quante idee, se facciamo un poco di esame di coscienza, noi possediamo che non ci siamo ancora mai domandati in che rapporto stiano e come si debbano conciliare con quelli che chiamiamo i nostri principj; ovvero che solo in progresso di tempo accordammo con essi, magari anche con un accordo puramente provvisorio e mutabile ad ogni lieve occasione!

La logica non è la causa, ma l' effetto delle cognizioni già possedute. Come la fermentazione non è la causa ma l' effetto delle miscele fermentabili. Le idee si orientano le une verso le altre e si aggruppano intellettualmente nelle generalità e nei sistemi dipendenti per l' incontro accidentale che se ne dà nella mente, secondo le ragioni delle loro attinenze naturali e delle disposizioni del pensante, e della vivezza colla quale gli appariscono. Ma la forza organizzatrice così sorta, essendo sempre limitata, si esaurisce in una quantità proporzionata di lavoro: che non arriva mai di gran lunga a smuovere l' intera massa dei dati della cognizione, e si limita anzi ai più superficiali; verificandosi anche nel mondo del pensiero la legge del mondo fisico, nel quale la resistenza alla scomposizione cresce portandosi verso le formazioni così dette elementari, fino a diventare una resistenza assoluta relativamente alle forze attualmente disponibili. Non solo; ma la forza stessa agisce con intermittenza e a sbalzi, e rifacendo e con energia incostante il lavoro fatto innanzi, e soprattutto poi stabilendosi come dei fochi molteplici, diversi, e tra loro pugnanti di ordinamento logico, in modo che la mente riesce sempre, oltre che ad essere solo affatto incompletamente logica dove lo è, ad avere poi anche più logiche opposte nello stesso tempo. E insomma non è l' uomo che domini il suo pensiero, ma è il pensiero, che la natura gli insinua suo malgrado, che domina lui.

V.

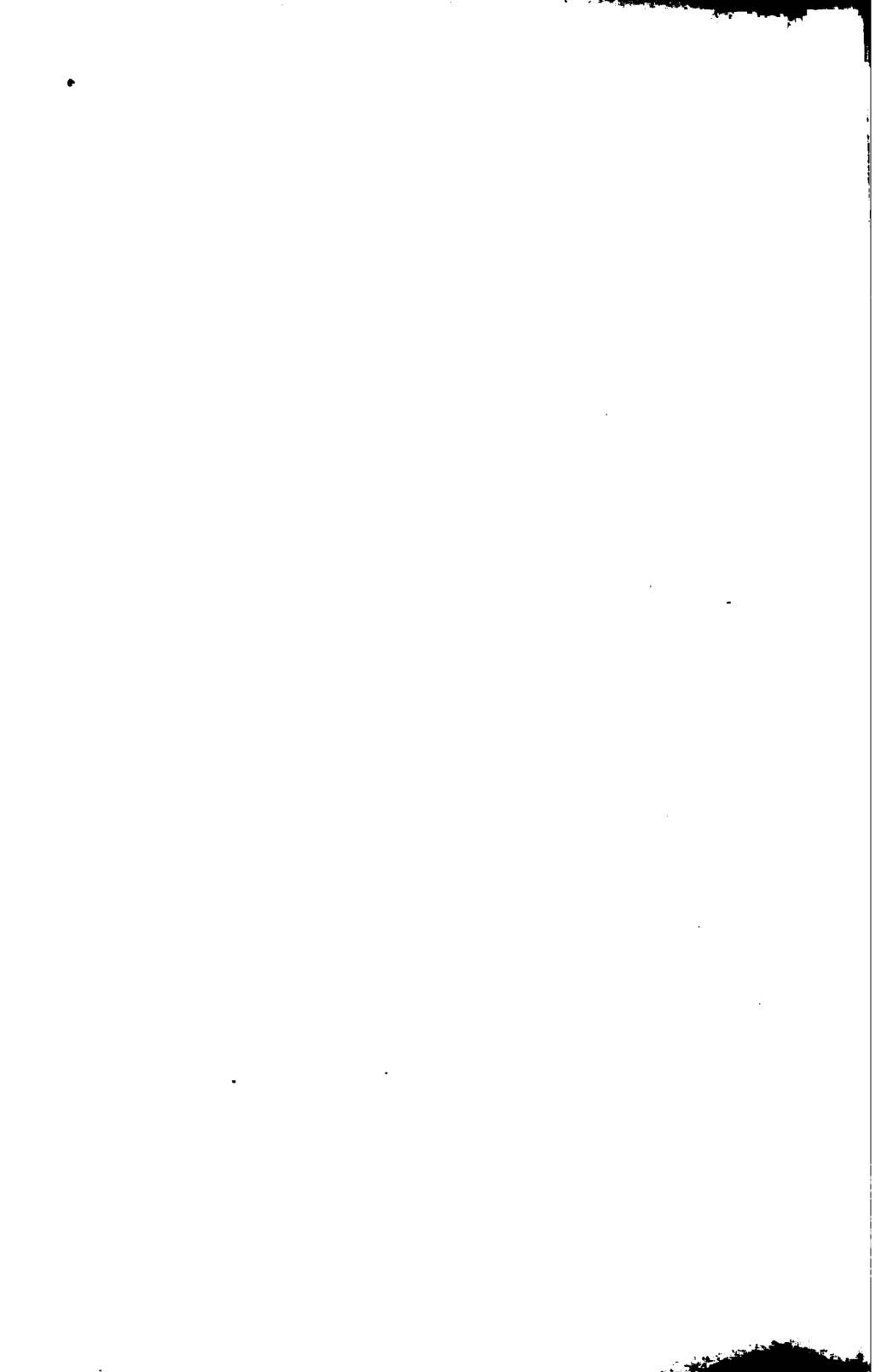
Perchè poi il lavoro logico, che si trova già fatto nella mente di un individuo, e che dicemmo derivare dalla stessa virtù nativa delle idee che vi si riscontrano, solo in piccolissima parte è un prodotto individuale: e, nelle parte immensamente maggiore, è un prodotto collettivo; e quindi nell' individuo è, per questa parte maggiore, importazione dal di fuori. La logica comune del pensiero di un europeo del secolo decimonono è l' accumulamento dei lavori logici di tutti i precedenti fissatisi nel patrimonio cogitativo generale e imposto ad esso indeclinabilmente dalla eredità fisiologica, dalla educazione, dalla lingua, dalle istituzioni, dall' arte, dalla convivenza. Cioè a dire, è quel massiccio fondamentale della coscienza del quale parlammo sopra. E siccome un uomo, oltrecchè alla società in generale, appartiene ad una classe speciale, e la sua educazione l' ha compiuta sotto l' influenza di una qualche istituzione particolare della città, mettiamo, della chiesa, della milizia, del teatro e via dicendo, così le sue idee, oltre l' assetto fondamentale comune a tutti, hanno poi una varietà forzata di orientazione determinata dalla suddetta specialità di educazione subita. Sotto l' impero ineluttabile delle dette logiche imposte resta poi un piccolo campo di libertà logica individuale. Ed è in questo campo che si maturano i tipi logici individuali.

I quali, se più rilevati, fanno risaltare fra le ordinarie le individualità straordinarie, cioè gli uomini eccentrici e i sapienti. Il lavoro logico dell' eccentrico è una anormalità non vitale destinata a svanire con esso; quello del sapiente è una formazione nuova progressiva durevole nella lotta per la esistenza e gli sopravvive, e s' innesta nel grande organismo logico, che sarà ereditato dai posteri.

VI.

Ma fosse l' uomo coerente con se stesso almeno nella logica piena di incoerenze impostagli dal di fuori! Nemmeno questo. La regola di ragionare nell' uomo ha le sue fasi, come la luna. In lui si alternano le logiche più contradditorie coll' alternarsi delle condizioni del vivere e del sentire. I Tedeschi designano l' anima con un nome derivante da una parola che anticamente significava il mare. E con ragione, essendo l' anima mobile, varia, tempestosa al pari di esso. Ancor meglio però si potrebbe assomigliare l' essere instabile mutevolissimo e burrascoso dell' anima umana all' atmosfera e ai relativi fenomeni meteorologici, per l' incessante succedervi della luce e delle tenebre, del caldo e del freddo, della calma, della serenità, del vento, della pioggia e della gragnuola. Anche nel sogno colle sue immagini or liete or tristi il sentimento ondeggia fra il piacevole e il doloroso. Assai più

vivamente e rapidamente sale e discende il termometro della passione nella veglia pel contatto continuo e variato delle cose reali ora gradite or disgustose. Assai curioso è il fenomeno per chi arriva a notarlo e a seguirlo ne' suoi momenti fuggevolissimi, come avviene per esempio in chi sta giuocando, mettiamo al bigliardo. Ad ogni colpo di stecca, ad ogni corsa di biglia il cuore passa rapidamente e vivamente, colle gradazioni più variate, dal timore alla speranza, dalla soddisfazione allo sconforto, dalla gioja allo sdegno, riproducendosi nell' adulto il fatto del bambino che passa in un attimo dal pianto al sorriso per la sola vista improvvisa di un giuocattolo o di una ciambella. Or bene, cambiandosi così lo stato del sentimento, che si dice cieco, si cambia del pari la ragione del vero e del falso, del giusto e dell' ingiusto nella logica dell' intelletto, al quale pure si attribuisce il vedere. Chi non l' ha provato, chi non l' ha visto, chi ne dubita? La benevolenza ha la sua logica: una contraria ne ha la malevolenza. Il dispetto ragiona in un modo, in un altro la compiacenza. La logica dell' amore è di cappotto il rovescio di quella dell' odio. E così via per tutti i mille registri di quello stromento curiosissimo che è il cuore umano.

FINE

IX.

LA COSCIENZA VECCHIA

E

LE IDEE NUOVE

(*Pubblicato nell' anno 1885 nel numero unico del* GIORDANO BRUNO, *compilato per cura del Comitato universitario di Roma pel monumento che doveva erigersi nella Piazza* Campo de' Fiori; *e poi nelle tre precedenti edizioni di questo III volume delle* Opere filosofiche).

I.

Ciò che si chiama la coscienza non è altro che l'insieme delle abitudini conoscitive e affettive, acquistate nella sua vita dall' uomo: il quale poi in generale è in ciò puramente passivo.

La società imprime colla educazione le abitudini conoscitive e affettive comuni nel fanciullo e così fa nascere in lui una coscienza somigliante a quella di tutti gli altri: una coscienza che l' ambiente sociale medesimo finisce poi di formare e di fissare durevolissimamente.

In molti individui la coscienza, abbozzata dalla prima educazione nella loro fanciullezza, può in parte disformarsi nella adolescenza e nella virilità; ma pel solo effetto del loro cedere inavvertito e passivo all' esempio di quegli uomini moralmente diversi, in mezzo ai quali si dà che si svolga la vita negli anni succedenti ai precorsi della età più tenera.

Solo in pochissimi, cioè negli individui forniti di

genio, la trasformazione parziale verificantesi in essi della coscienza, impressa per sorpresa negli anni primi dalla società in cui furono allevati, è l'effetto di una deliberazione consapevole e virtuosa della loro volontà. Vale a dire è la conseguenza della scoperta di verità nuove, che essi sostituiscono agli errori appresi nella educazione.

Tale sostituzione, negli uomini di genio, contrasta e vince a poco a poco le abitudini conoscitive inconsciamente contratte; e conseguentemente anche le abitudini affettive corrispondenti: e finisce a creare in essi quella coscienza nuova, che è dovuta alla potenza intellettiva più grande e alla energia volontaria più forte, onde il loro spirito privilegiato ha potuto emanciparsi tanto o quanto per virtù propria dalla schiavitù del pregiudizio dominante nella società e nelle sue classi.

II.

Le verità nuove, rivelate dagli uomini di genio, si impongono poi col tempo anche alla società che li circonda.

Con effetto lento e prima non sospettato queste verità si insinuano negli animi e tendono a modificarvi le convinzioni e a ingenerarvi movenze e abitudini affettive consentanee.

Per tal modo la coscienza comune va riformandosi sul tipo creato in sè dai riformatori; e ha luogo il progresso della umanità che è il fatto caratteristico onde

essa si distingue divinamente da tutte le altre famiglie degli animali, schiavi eternamente degli istinti fissi della loro specie.

Per tale progresso poi la civiltà di un secolo è la sua coscienza nuova sostituita alla vecchia: vale a dire è la sua *apostasia* da quella del precedente.

E, nel medesimo secolo, la trasformazione della coscienza effettuatasi prima negli animi più disposti alla influenza rinnovatrice, cioè fra i progressisti, è la apostasia di questi dalla coscienza più inerte, più tarda, più restia ad arrendersi dei retrogradi e dei conservatori, coi quali quindi si trova in urto e in lotta.

E, fra i contemporanei in genere, il passo innanzi nella rinnovazione progressiva della coscienza propria fatto dall' uomo di genio è la sua apostasia dalle idee e dalla coscienza comune; apostasia, che esso compie negli anni della sua maturità più o meno tarda, quando cioè è divenuta atta a riformare per propria iniziativa l' indirizzo ricevuto nella fanciullezza dall' ambiente educativo; apostasia, che lo mette in contrasto fiero e senza tregua colle idee e colle coscienze dominanti, contro le quali deve combattere un' aspra battaglia e momentaneamente soccombere, *apostolo,* solo dopo morte glorioso, delle idee e della coscienza dell' avvenire.

III.

L' apostolato delle idee e della coscienza dell' avvenire costò la vita anche a Giordano Bruno.

Meraviglioso è l' intuito, ond' egli intravvide profe-

ticamente e anticipò i concetti e i criterj morali più alti della scienza e della civiltà moderna, iniziate nel periodo della rinascenza e maturatesi da quello al nostro.

Giordano Bruno indovinò il principio della necessità naturale delle cose, nelle quali vige una forza propria *(natura naturans)*, che è la ragione assoluta delle formazioni loro *(natura naturata)*; anticipando Spinoza.

Indovinò il principio monadologico, pel quale, nella momentaneità di un punto, possono compendiarsi le virtualità dei diversi e dei molti dell' esteso e del successivo, come nel granellino del seme le parti e le stagioni di una pianta; anticipando Leibniz.

Indovinò il principio della medesimezza nell' essere reale della forza e della materia; anticipando la Fisica d' oggi.

Indovinò il principio della infinità dei mondi costitutivi dell' universo materiale sidereo; anticipando la Cosmologia dei nostri giorni.

Indovinò il principio, che il concetto della unità delle cose si origina nel lavoro logico, onde la mente effettua la sintesi cogitativa dei dati singoli, molti e disparati, della osservazione sensibile; anticipando la Psicologia positiva.

IV.

Sublime figura quella dell' apostolo dell' avvenire! Il volgo ignaro rimane sorpreso al bagliore insolito delle verità nuove da esso prenunziate: ed, esaltandosi subita-

mente talvolta senza comprendere bene, applaude per poco senza misura, come a miracolo. Ma, colla stessa facilità, presto muta capriccio e passa ciecamente alla derisione, alle accuse, alla persecuzione.

Chi ebbe mente da scoprire da sè l' errore del pregiudizio di tutti, ed animo da ripudiarlo risolutamente, è incolpato, come il fedifrago, di apostasia da quelli che, per sola ragione di ignavia e di viltà, seguitano a soggiacere per tutta la vita, schiavi soddisfatti, alle abitudini conoscitive e affettive della educazione ricevuta, dell' andazzo comune, dell' esempio altrui.

Sublime figura quella dell' apostolo dell' avvenire, quale fu veramente Giordano Bruno! Le età che gli succedettero e lo seguirono tardi nella nobile apostasia, compensarono poi colla apoteosi il supplizio selvaggio, onde fu immolato dalla sua; dimostrando così ancora una volta, che la civiltà è la soluzione giusta e benefica di un dramma tragico.

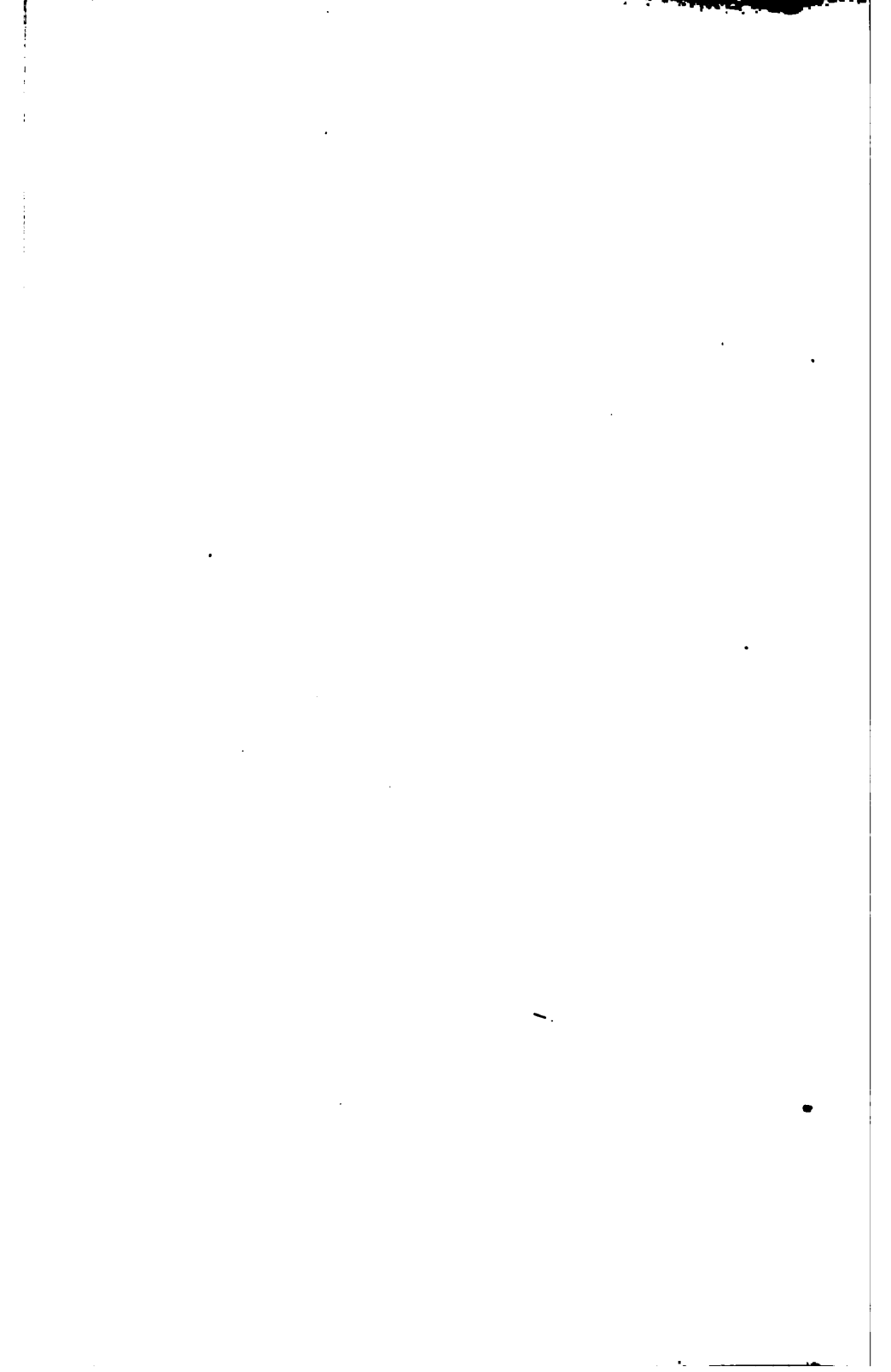
FINE

X.

EMPIRISMO

E

SCIENZA

(*Pubblicato nella* Rivista di Filosofia Scientifica, *Anno II, Vol. II, Fasc. 2, 1882; e poi nelle tre precedenti edizioni di questo III Vol. delle* Opere filosofiche).

I.

Nella filosofia vecchia si fa il seguente ragionamento:

« La scienza è un *organismo,* la cui ragione è determinata dalla efficienza logica propria esclusivamente di certi principj mentali, anteriori assolutamente alla esperienza e indipendenti da' suoi dati. La notizia pura e semplice dei fatti fornita dall' opera isolata del senso non è propriamente la *Scienza,* ossia quella cognizione più elevata onde solo l' uomo è capace; ma è meramente l' *Empirismo,* ossia quella cognizione imperfettissima onde anche il bruto è partecipe. Per conseguenza la espressione — *Scienza positiva* — è inammissibile, perchè o impropria o contradditoria. Affermando il Positivista, che si deve escludere dalla scienza ogni elemento non isperimentale, gli si può domandare: Arrivate voi a costruire realmente una scienza? E allora voi avete già fatto ricorso alle mentalità non isperimentali che dite doversene escludere. Escludete voi invece effettivamente queste men-

talità dalla vostra dottrina? E allora questa non è più la scienza propriamente detta, ma un semplice Empirismo ».

Questo ragionamento della filosofia vecchia è erroneo, perchè fondato sopra due *falsi supposti*.

Il primo falso supposto è, che *la scienza sia determinata dalla efficienza logica propria esclusivamente di certi principj mentali, anteriori assolutamente alla esperienza e indipendenti da' suoi dati*.

Il secondo falso supposto è, che *la differenza tra l' Empirismo e la scienza sia determinata dalla presenza o meno delle mentalità logiche a priori de' metafisici*.

Ma sono falsi veramente questi due supposti? Ecco ciò che ci prefiggiamo qui di dimostrare.

II.

La sensazione del vedere ha luogo per mezzo dell' occhio in presenza della luce. Senza la esperienza ciò non si saprebbe. Insegnato che l' abbia l' esperienza, impossibile non saperlo. In questo poi pari è la condizione di uno scienziato e di un ignorante qualunque. L' ignorante è atto a concepire il fatto quale gli è presentato dall' esperienza: e lo scienziato, concependolo anch' esso, non può concepirlo se non come lo concepisce l' ignorante.

Così, per esempio, l' atomo di carbonio, che si trova

in un briciolo di carbone minerale, è identico a quello che si riscontra nella foglia verde di un vegetale.

Ma una differenza, e rilevantissima, esiste fra il pensiero del vedere dello scienziato e quello dell'ignorante. Cioè questa differenza, che il pensiero dello scienziato è l'elemento di un organismo logico, ossia un elemento *vivo*: e quello dell'ignorante è l'elemento di una massa inorganica, ossia un elemento *morto*. Proprio come il suddetto atomo di carbone è vivo nella foglia verde e morto nel carbone minerale.

In ciò hanno ragione appieno i metafisici. Il torto l'hanno solamente nel supporre, che la vita propria della scienza esiga elementi, che non emanino in fine dalla esperienza: come hanno torto quando suppongono, che la vita propria del vegetale esiga il magistero speciale di una forza *sui generis*, che si aggiunga a quelle che sono proprie della stessa materia inorganica.

Il pensiero del vedere dell'ignorante è la sua pura affermazione in dipendenza dall'esperienza che l'ha determinata. E così è *puro empirismo*. Il pensiero del vedere dello scienziato è anch'esso questa stessa pura affermazione, onde si chiama affermazione *sperimentale*. Ma è una affermazione che nella sua mente è stata *coordinata* logicamente ad altre affermazioni del pari sperimentali. E per questa coordinazione è diventata *un dato sperimentale scientifico*, il quale quindi è tanto differente dal puro empirismo quanto l'organico dall'inorganico e la vita dalla morte.

Ma la detta coordinazione (e qui è il punto) sta tutta in ciò, che il dato sperimentale nella cognizione dello

scienziato campeggia in mezzo alla sua *spiegazione:* ossia fra gli altri dati sperimentali attinenti per successività o per coesistenza, che ne determinano il rapporto di causalità o di genere.

L' ignorante sa che, aperto l' occhio, ha subito nella coscienza la visione di ciò che gli sta dinanzi. Ignora però i fatti che stanno di mezzo fra l' atto di aprire gli occhi e quello dell'averne la sensazione visiva. Ignora che l'occhio è riempito interamente di mezzi diafani rifrangenti diversi e diversamente disposti; che ha la forma di una camera oscura; che nel suo fondo interno è tappezzata dalla espansione terminale del nervo ottico, e che questo entra, con disposizioni anatomiche particolari, nella massa del cervello, avendo ivi le sue comunicazioni con certe parti dello strato corticale degli emisferi. Ignora in pari tempo il fatto della rifrazione dei raggi luminosi, entranti dalla pupilla, per opera del cristallino; e il fatto della formazione a rovescio dell' immagine impiccolita sulla retina; e il fatto della eccitazione conseguente nelle fibre e nelle cellule nervose.

Ne viene che la sua cognizione della sensazione visiva rimane la cognizione di un fatto isolatamente ritenuto, ovvero coordinatamente solo al fatto troppo discosto dell' innalzamento delle palpebre. E non coordinatamente ai fatti sopra indicati immediatamente precedenti. Rimane cioè la cognizione di un fatto *scompagnata* dalla sua spiegazione. Ossia, che è lo stesso, una cognizione puramente empirica. E non arriva ad essere la cognizione scientifica del fisiologo.

E si noti che gli stessi fatti spiegativi sopra enume-

rati non sono pel nostro ignorante isolatamente sconosciuti. Egli conosce il fatto della luce che passa attraverso ai corpi diafani; e il fatto dell' impiccolimento della immagine ottenuta per mezzo di una lente; e il fatto del rovesciamento dell' immagine sopra una parete alla quale arrivi la luce solo da un opposto pertugio. I fatti li conosce isolatamente, ma non gli ha disposti nella sua mente nell' ordine spiegativo che dicemmo

E d' altra parte il fisiologo, e così lo scienziato in genere, conoscendo i fatti medesimi, li conosce per la stessa via empirica onde sono a notizia dell' ignorante.

Per la stessa; e non per altra. Una cognizione anzi dei fatti in discorso, che non fosse data dall'apprensione sperimentale dei medesimi, presso lo scienziato non avrebbe nessun valore per la sua scienza, che chiama *positiva* solo per questo, che i suoi dati, cioè i fatti affermati, ha potuto averli per la via diretta dell' empirismo.

Sicchè, se uno, come il metafisico, ritenga illegittimo l' empirismo nella cognizione del suo dato e voglia creare per lo scienziato un genere di cognizione, non empirico, come quello dell' ignorante, ma privilegiato, non riesce infine ad altro che a togliere del tutto la cognizione: non solo quella volgare, ma anche quella scientifica. Ossia, per conchiudere, uno solo e il medesimo è il genere della cognizione vera, e per l' ignorante e per lo scienziato; cioè il genere della cognizione *naturale*. Che non è altro se non quello della cognizione empirica, ovvero della cognizione ottenuta per l' *esperienza* del fatto.

III.

Se non che il metafisico crede di *sorprenderci* qui in una ingenuità, che si nasconda nel nostro discorso. E dice: Ammesso anche tutto l'empirismo che volete nell'acquisto dei dati sperimentali isolati, manca poi ancora il più bello; manca precisamente ciò che è caratteristico della scienza; ciò precisamente onde è la nostra questione.

Manca cioè di rendere ragione della *connessione* o coordinazione dei fatti, per la quale il dato ha nella scienza la sua ragione, e quindi vi è *scientificamente* conosciuto.

Manca la detta coordinazione, che, secondo il metafisico, è l'opera diretta ed esclusiva della *mente:* la quale, nel produrla, è determinata dalle stesse idealità e dagli stessi principj a priori per cui funziona. E quindi non è un dato empirico, non è un prodotto della esperienza.

Ma tutto ciò il metafisico lo ritiene *per una credenza ingenuamente erronea.*

Anche la detta connessione, o coordinazione, ossia ciò che si chiama l'organismo scientifico dei fatti nella teoria dello scienziato, è un empirismo: o, a dir più esatto, un dato sperimentale.

Lo è in due maniere. Vale a dire, e come fenomeno *esterno* e come fenomeno *interno.*

Nell'esempio addotto della cognizione scientifica della sensazione visiva, in quale maniera si è essa ottenuta?

Della serie lunga dei fatti, che costituiscono la spiegazione scientifica della sensazione visiva, un uomo prima non conosceva che l' ultimo (quello della sensazione visiva stessa) insieme con un primo (quello dell' innalzamento delle palpebre). Insieme, ossia connessi: e con una connessione di successività. E perchè li conosceva *insieme* anzichè separati? Solo perchè l' esperienza li presentava così collegati alla mente. Per nessuna altra ragione. La successività reale esterna dei fatti è la causa della successività della loro rappresentazione. A quel modo che la simultaneità reale esterna della forma tondeggiante e del peso del ciottolo è la causa della simultaneità di essa forma e di esso peso nell' idea del ciottolo, la quale per tal modo è costituita dell' una e dell' altro.

La connessione mentale di successività tra l' innalzamento delle palpebre e la sensazione visiva, determinata dall' esperienza, induceva poi l' uomo ancora ignorante a considerare il primo *causa* della seconda; e la seconda *effetto* del primo. E ciò malgrado che i due fatti realmente siano separati l' uno dall' altro; e che il secondo sia l' effetto di un' altra causa immediata, e il primo sia causa di un altro effetto immediato.

Intanto poi l' uomo stesso, ancora ignorante, conosceva, sia in parte sia tutti (è indifferente pel nostro discorso l' una o l' altra di queste due supposizioni), anche i fatti intermedj fra l' innalzamento delle palpebre e la sensazione visiva. e che ne costituiscono la spiegazione scientifica. Li conosceva sì, come avvertimmo sopra; ma isolatamente e non coordinati ai due estremi suddetti:

rimanendo quindi, quanto ad essi, con una cognizione solamente empirica e non ancora scientifica.

E quand' è che la sua cognizione, di empirica soltanto che era prima, diventò veramente scientifica?

Quando, pigliato in mano un occhio cavato dalla testa di un uomo appena morto e tagliatolo per mezzo, empiricamente s' avvide, che tra l' innalzamento delle palpebre e la sensazione visiva stava la *diafaneità* delle sostanze racchiuse nel bulbo dell' occhio, e la disposizione di questo come *camera oscura,* e la lente *convergente* del cristallino: e, con un occhio intero sperimentò il fatto dell' *immagine impicciolita* e *rovesciata* sul suo fondo. E così via per tutto ciò che sta dietro all' occhio fino alla parte dello strato corticale degli emisferi corrispondente al nervo ottico, e quindi al bulbo dell' occhio e alle sue palpebre.

E che ne venne? Ne venne che i fatti che prima erano conosciuti isolatamente (della diafaneità in genere, della rifrazione, della camera oscura, ecc,), essendo appresi sperimentalmente ossia empiricamente *riuniti,* dovettero, in forza dell' esperimento che li presentò nella loro reale connessione, essere appresi così coordinati.

La coordinazione quindi è anch' essa un puro effetto dell' empirismo, e non dipende, come vuole il metafisico, da una ragione *a priori.*

IV.

Ma su ciò giova qui fare delle considerazioni assai importanti per la critica della conoscenza, e atte a mettere ancor più in chiaro l' errore fondamentale della teoria metafisica che combattiamo.

La cognizione scientifica non contiene *nessun elemento* speciale suo proprio, e che non si riscontri anche nella cognizione volgare.

La specie è la medesima; la differenza è puramente dell' organismo più o meno inoltrato e perfetto. Ossia la cognizione scientifica sta alla volgare come il numero maggiore sta al minore, o come una formazione superiore, ossia più complicata, ad una formazione inferiore, ossia meno complicata. E niente altro.

La stessa, la *ragione dell' affermazione dei singoli dati:* cioè la ragione empirica.

La stessa, *la ragione dell' affermazione della connessione tra i dati singoli:* cioè ancora la ragione empirica.

La differenza è solo in ciò, che i dati coordinati nella cognizione scientifica sono un numero maggiore, e quelli coordinati nella cognizione volgare sono un numero minore.

E il credere che nella cognizione scientifica si *integri* altrimenti quella *continuità* fra la causa e l' effetto, che notammo mancare nella cognizione volgare, è un errore grossolano.

Fra l' innalzamento delle palpebre e la sensazione visiva, che, nella cognizione volgare, sono pensati l' uno causa dell' altra, sta una lacuna, o un abisso, se si vuole. Sono insomma due anelli che non sono legati dagli intermedj per formare una catena continua, come già notammo. E di qui l' imperfezione della cognizione volgare. Imperfezione, che, per essere tolta, esigerebbe che si trovassero tutti gli anelli congiungenti, pei quali rimanesse stabilita la necessità della dipendenza dell' ultimo dal primo; e, quindi, la evidenza perfetta del rapporto dell' ultimo siccome effetto. Imperfezione, dicono, alla quale deve rimediare la cognizione scientifica.

Benissimo. Ma la cognizione scientifica, il detto rimedio, non lo trova. L' imperfezione segnalata nella cognizione empirica *sussiste interissima* anche nella scientifica. Le lacune, o i salti, o gli abissi (se così si vogliono chiamare) tra fatto e fatto in una successione mentale di essi anche scientifica si hanno come nella empirica. Nè più nè meno.

Nella cognizione scientifica del fatto della sensazione visiva, a questo si fa precedere immediatamente il fatto della eccitazione di una parte determinata dello strato corticale degli emisferi cerebrali, prodotta da un' altra eccitazione effettuatasi prima nelle fibre provenienti dal nervo ottico. Ma tra il fatto della eccitazione dello strato corticale osservato nel cervello, e quello della sensazione visiva, osservato nella coscienza, esiste una lacuna, un salto, anzi un *abisso insormontabile,* come invincibilmente sostengono i metafisici spiritualisti contro i metafisici materialisti.

E non solo in questa parte della catena corrente fra l' innalzamento delle palpebre e la sensazione visiva. Chè il salto o l' abisso esiste del pari, dall' uno all' altro, fra tutti i fatti conosciuti, onde si costituisce la catena stessa.

E ciò non avvertono i metafisici spiritualisti. Se l'avvertissero, si avvedrebbero che il loro argomento, se vale contro i materialisti, non vale però contro la scienza positiva: ovvero che, volendosi valutarlo contro di questa, si dovrebbe poi conchiudere alla negazione della scienza, ossia allo scetticismo.

È evidente che il detto salto esiste, come dicevamo, per tutta la nostra catena, da fatto a fatto. Tra l' arrivo, mettiamo, del raggio luminoso sopra il cristallino e la sua emersione rifratta da esso, il salto esiste. Perchè s'inflette un raggio di luce attraversando un corpo diafano più denso dell' aria da esso prima attraversata? E perchè precisamente di tanto? E in ciò con quanto concorre la forma geometrica, con quanto la densità della sostanza del cristallino, e con quanto la disposizione interna delle sue parti? Quale precisamente la ragione della densità, ossia in che precisamente consiste questo fatto? Quale precisamente il fatto della struttura del cristallino?

Si dirà, che a queste domande la fisica e l'anatomia più progredite hanno già cominciato a dare qualche risposta. E lo ammettiamo. Ma ciò non toglie nulla alla forza della nostra osservazione.

Non toglie nulla, perchè la catena era già considerata scientifica anche prima che fossero date le risposte in discorso. E perchè le risposte medesime non sono ancora,

e di gran lunga, affatto complete. E perchè anzi ognuna delle risposte stesse ha suggerito la esistenza di altri fatti prima non sospettati; i quali, alla loro volta, quando avvenisse che si scoprissero positivamente, suggerirebbero di nuovo (e di nuovo poi ancora senza termine) pure altri fatti al di sotto dei precedenti.

La cosa insomma è così: Primo, che due fatti, che si seguono in una serie causativa, sono due *punti distinti* sopra una *linea continua:* distinti mediante l'osservazione empirica, onde se ne ha e la distinzione e la cognizione. Secondo, che i due punti suddetti possono essere molto lontani, come nella cognizione volgare che dice: « l' innalzamento delle palpebre » e poi subito « la sensazione visiva: » o molto vicini, come nella cognizioue scientifica che dice « la caduta del raggio sul cristallino » e poi subito « la sua inflessione passandovi attraverso. » Terzo, che però, vicini o lontani che siano i detti fatti o punti distinti sopra la linea causativa, rimane sempre una frazione di linea (là più lunga, qui più breve) tra l' uno e l' altro. Quarto, che questa frazione, per quanto diminuita, resta però sempre virtualmente distinguibile ancora, e in un numero infinito di punti, tale essendo la proprietà di ogni linea per quanto breve.

Ed è appunto per ciò che il progresso scientifico è un progresso all' infinito. Le scoperte della scienza non si esauriscono mai. E non solo per l' aggiunta di nuovi fatti esterni in precedenza o in seguito di una data catena causativa, ma anche pel disvelamento di nuovi fatti tra due vicini della catena medesima.

E così torna la verità del nostro asserto, che la ra-

gione dell' affermazione scientifica del dato conoscitivo è quella stessa dell' affermazione volgare di esso dato; cioè l' empirismo.

V.

Ma è sempre qui, che vi vogliamo: dicono a questo punto i metafisici.

« L' empirismo non può dare se non il discontinuo. Se nella scienza abbiamo il continuo, questo dovrà essere dato da qualche cosa a priori; ossia da una idealità propria affatto della mente e apparente in essa indipendentemente dal fatto, e in un modo che gli è superiore e lo trascende. Insomma, per dirne una, dal principio assolutamente e semplicemente mentale della *causalità*. E siccome nella scienza il continuo l' abbiamo realmente, così è necessario ammettere le idee *a priori*, e l' impossibilità di avere la scienza prescindendo da esse ».

Questo dicono i metafisici. E noi rispondiamo:

Primo. Il nesso causale, o la continuità fra la causa e l' effetto, non la assume solo lo scienziato per la sua catena composta di molti anelli. La assume del pari l'ignorante per la sua, composta, poniamo, di due soli. L'ignorante che dice « alzo le palpebre e da questa causa avrò l' effetto della sensazione visiva » assume il principio di continuità fra la causa e l' effetto tanto quanto lo scienziato, che dice lo stesso, ponendo tra l'innalzamento delle palpebre e la sensazione visiva una lunga serie di fatti. E colla stessa ragione. Perchè, come dimostrammo, se il

salto disautorizzasse l' assunzione dell' ignorante, disautorizzerebbe del pari quella dello scienziato. Ne viene quindi di nuovo che non esiste la differenza posta dai metafisici tra la cognizione scientifica e la volgare. Quella che essi chiamano l' idealità a priori si troverebbe tanto nell' una quanto nell' altra. La stessa, e per la stessa ragione.

Secondo. Una continuità, introdotta per ispontaneità sua dalla mente fra due dati empirici discontinui, è una *continuità fatua*. E non una *continuità vera*, ossia corrispondente alla continuità reale oggettiva. Chi non sa che questa è l' ultima conclusione logica della evoluzione storica dell' apriorismo? Lo scetticismo adunque, inevitabile quando non si possa essere certi della continuità causativa tra fatto e fatto, non si scansa colla intromissione di un nesso derivante dal semplice giuoco dell' attività mentale. Per questo giuoco si potrà avere una continuità pensata, ma senza la ragione che assicuri della sua corrispondenza colla realtà oggettiva.

Terzo. Dallo scetticismo, forma suprema di ogni umana corruzione, salva solamente il positivismo. Il positivismo, che i metafisici chiamano empio, sacrilego, bestemmiatore, anzi a dirittura il finimondo.

Come avviene che l' ignorante ritiene che l' innalzamento delle palpebre sia la causa della sensazione visiva? Solo per questo, che l' esperienza glieli dà tutti e due come un fatto solo. Un fatto, la cui unità si impone empiricamente a lui, come il fatto stesso. Sicchè affermandolo non fa che esprimere ciò che la natura reale ha pro-

dotto nella sua coscienza. Nella sua coscienza, che esso non può esimersi di trovare che sia quello che è.

La coscienza così è lo specchio della realtà. Nella realtà i due fatti dell' innalzamento delle palpebre e della sensazione visiva sono *un tutto di successività*. Essendo un tutto e producendo nella coscienza la propria rappresentazione, la producono come rappresentazione di un tutto.

Chi negasse ciò verrebbe a negare anche l' apprensione empirica di quelli che si chiamano i fatti singoli, o i termini individui di una serie di successivi. Perchè nessuno di questi fatti, per quanto elementarissimo, è una unità assolutamente tale; ossia una unità che non sia costituita di parti in sè distinte e in pari tempo collegate insieme per qualche cosa di mezzo che le riunisca.

Ognuno può persuadersene per poco che vi rifletta sopra. Si tratta qui di un vero dei più incontestabili, che mi auguro di avere il tempo una qualche volta di mettere nella sua piena luce. Ogni dato mentale, per quanto semplice, è come un dato materiale. Un corpo, per quanto piccolo, è l' aggregato di molte particelle. Così un pensiero del quale abbiamo coscienza. Anche il minimo di essi è la somma di elementi psichici innumerevoli.

In quel modo adunque che l' empirismo della esperienza può darmi il fatto singolo, può darmi anche il fatto complesso; o, che è lo stesso, *la continuità tra i fatti attinenti del fatto complesso*. La continuità dell'azione o di successività. e la continuità dell' essere o di coesistenza.

L' attinenza per successività fra l' innalzamento delle

palpebre e la sensazione visiva è in tutto analogo alla attinenza per coesistenza fra la diafaneità del ghiaccio e la sua freddezza. Nel ghiaccio comprendo in un essere solo i due dati della diafaneità e della freddezza solo perchè l' esperienza li produce riuniti nella coscienza. E per nessun altro modo.

Ma si noti bene. L' esperienza o l' empirismo, nel darmi tutto, me lo dà *distinto* come una data unità, sicchè mi è forza ammettere questa unità; ma se poi altre esperienze mi danno *distintamente* dei fatti che sono parti di quello totale, allora succede che questi li apprendo sì ad uno ad uno come dei distinti, ma non posso esimermi dal ricordare nello stesso tempo l' unità pure appresa nella quale si collegano; e in questo modo, che tale unità venga a costituire il *campo continuo* che lega insieme le parti rilevate distintamente. E allora ho una *formazione mentale nuova* e più elaborata, nella quale l' unità è *un indistinto sottostante che lega insieme i distinti segnativi sopra.*

Così, per esempio, se pronuncio la vocale *a*, l' ignorante la apprende siccome un suono distinto unico. E fa lo stesso lo scienziato; ma questi mediante opportuni congegni (come ha fatto E. Helmholtz nella sua *Acustica*) arriva a percepirvi distintamente diversi suoni elementari. I quali però egli è costretto ad accozzare insieme nello schema unico datogli dalla sensazione della vocale *a*. L' unità data dalla esperienza di questa sensazione è uno *schema mentale intero* che mi serve siccome fondo o campo continuo nel quale dispongo o leggo i suoni diversi rilevativi uno per uno; come fondo o campo che mi

offre una *continuità indistinta,* che lega insieme nel mio pensiero i *distinti* suddetti; sì da dover concepirveli, non come fatti isolati, ma come fatti concorrenti insieme realmente a produrre la totalità effettiva della sensazione auditiva della vocale *a*.

E ciò che abbiamo detto qui ci serve per due scopi.

Ci serve cioè da prima a conferma del nostro asserto di poco fa, che un dato anche singolo è risolvibile in molti; come il dato singolo della sensazione auditiva della vocale *a;* e che la discontinuità dei distinti componenti come tali (ossia in quanto sono considerati ad uno ad uno nella distinzione che si fa di loro dell' uno dall' altro) non impedisce la loro apprensione simultanea siccome unità: e che questa apprensione è il puro effetto della continuità che ne accompagna la sperimentazione.

E ci serve in secondo luogo per una osservazione, che nello stesso tempo, e vale come riprova del principio che in un tutto complesso i distinti vi sono collegati da un continuo indistinto, e dimostra la ugualissima natura della cognizione dell' ignorante e dello scienziato. Ugualissima, perchè sempre una cognizione *naturale.* Come a dire che l' uomo, infine, non può avere altra cognizione se non la cognizione umana.

Data empiricamente l' apprensione unica, come tale, di un fatto in sè complesso, posso rimanere con questa sola. La quale così rimarrà questo *distinto* della mia cognizione, non confondibile con altri fatti, che siano l'oggetto di altre apprensioni.

Dato poi che arrivi a rappresentarmi in essa apprensione unica a parte a parte due fatti che vi concorrono

come elementi costitutivi, avrò la formazione conoscitiva superiore, nella quale la precedente (ossia quella che non era ancora accompagnata dall' osservazione de' suoi componenti) diventa *l' indistinto* sottostante (rispetto alla seguente, perchè preso come un solo continuo, o nella indistinzione della sua continuità), che lega insieme i distinti emersivi posteriormente. E ciò non è altro che una applicazione (stabilita positivamente e per la sua diretta esperimentazione) e una riprova delle dottrine generali esposte nel mio libro della *Formazione naturale nel fatto del sistema solare.*

Ma, come posso arrivare a rappresentarmi nel continuo indistinto suddètto due distinti, posso del pari arrivare a rappresentarmene tre, o più; anzi un numero infinito. Come, data la continuità di una linea, posso distinguervi due punti o tre, o più all' infinito.

Non solo; ma, preso uno dei due distinti che abbiamo supposto costituire l' indistinto complessivo, posso di nuovo notarvi dentro distintamente due o più componenti. Nel qual caso il distinto così analizzato diverrebbe l' indistinto collegatore dei componenti o distinti suoi particolari. E così di nuovo di seguito senza fine anche con uno di questi.

Per quanto poi i distinti si moltiplichino nel continuo indistinto, la continuità sua resterà interissima; anzi più evidente. Ma poi non arriverò mai ad eliminare il *residuo* indistinto, fra distinto e distinto, restando esso sempre un dato presente al pensiero della esperienza che ve l' ha determinato in quella sua specialità di rappresentazione continua.

Così in una linea matematica, per quanto segni dei punti sopra di essa, non arriverò mai ad esaurire lo spazio, non ancora distinto in punti, tra punto e punto segnato.

E sopra ho dimostrato che, anche nella cognizione dello scienziato circa i fatti precedenti la sensazione visiva, tra l' uno e l' altro esiste sempre quel salto, quella lacuna, quell' abisso onde ivi parlammo.

Dunque poi anche la cognizione dello scienziato, differente da quella dell' ignorante solo pel numero maggiore di dati distinti segnati sul medesimo indistinto, non è essenzialmente diversa da quella dell' ignorante. E la differenza è solo relativa, perchè, come lo scienziato di oggi va innanzi all' ignorante solo per un numero maggiore di dati distinti sopra un indistinto che ha comune con esso, così lo scienziato di domani, per la stessa ragione, va innanzi allo scienziato di oggi: il quale, di fronte a quello di domani, è poi anch' esso di nuovo un ignorante, e per lo stesso titolo pel quale si avvantaggia ora su quelli che possiedono una cognizione più imperfetta.

Relatività poi, questa della superiorità della scienza, che resterà sempre; perchè il processo distinguente, come nella natura, così anche nel pensiero è, non compiendosi e non esaurendosi mai, indefinitamente progressivo.

FINE

INDICE
DEL VOLUME TERZO